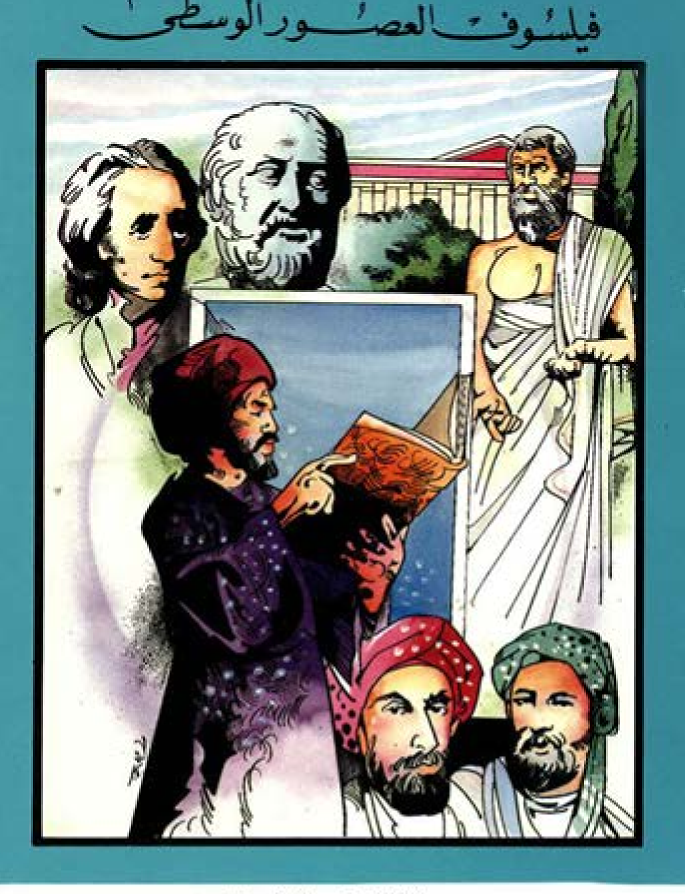
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

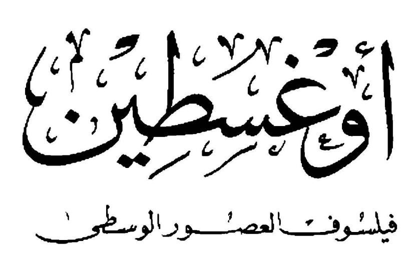
أوغسطين

فيلسوف العصور الوسطى



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



أوغسطين

فيلسوف العصور الوسطى

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

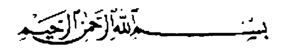
دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣ - ٨٦٨٠٥١
فاكس: ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣



مقدمة

إن الفلسفة بمعناها الخاص الذي يشير إلى التأمل الواعي الهادف في الوجود ككل لمحاولة سبر أغواره ، واكتناه أسراره ـ قد يقال بأن الفلسفة بهذا المعنى تعتبر احترافاً ، ونهجاً خاصاً يعتنقه ويزاوله الفيلسوف ، وهذا حق إلى درجة كبيرة ، ولكن ذلك لا يعني بالطبع أن تكون الفلسفة وسيلة تكسّب ، اللهم إلا إذا كان في ذلك تهيئة الفرصة للبحث الحر في حدود الطاقة ، وقد قال شوبنهور (توفي ١٨٦٠ م) في هذا الصدد « إذا كان ثمة أناس يعيشون من الفلسفة فإني اخترت أن أعيش للفلسفة » . ومعنى ذلك أن يكون الفيلسوف خادم الحقيقة المخلص ، وهو يجاهد في سبيل تحرير تلك الحقيقة من كل ما يشوبها . والدعوة إليها وإذاعتها ونشرها ، لأن جمال الوصول إلى الحقيقة ينمو بالمشاركة فيها ، والتعايش معها ، والتلاقي في محرابها ، لا بكتمانها ، أو خنقها ، أو قصرها على حفنة قليلة من الناس . ولا ينكر أنه وجد بعض هؤلاء الذين يميلون إلى شيء من هذا الاتجاه الأناني ، ولكن انتصرت إرادة شيوع الأفكار ، واشتراك الناس فيها ، ولا يخفى ما في ذلك من اشتراكية يتطلبها عصرنا الحاضر . وبالرغم من عدم إيماننا بجدوى التعاريف في إعطاء صورة صادقة عن الشيء المعرف ، إلا أننا لا نرى بأساً من ذكر بعض التعاريف التي أعطيت للفلسفة محاولين أن نبين النقطة البارزة الخاصة التي أولاها التعريف عنايته ، ومن مجموعة

التعاريف يمكن أن نلم بصورة ما ـ وإن تكن غير كاملة ـ فإنها على كل حال موحيـة .

لقد قيل مثلاً إن الفلسفة هي « محاولة لتكوين فكرة عن العـالم والإنسان ، والعلاقة المتبادلة بينهما ، وللكشف عن القوانين الكلية التي تهيمن على الطبيعة ، هيمنتها على الفرد والمجتمع ، وإلى جانب ذلك أيضاً محاولة العثور على المبادىء الكلية التي تطلق على الوجود بصفة عامة » . ولقد أراد أفلاطون تحديـد لفظ فيلسوف عن طـريق شرح الصفات والخصائص التي يجب أن يتمتع بها ، في حديثه الشائق عن الفيلسوف الحاكم أو الحاكم المتفلسف في كتابـه « الجمهوريـة »[1] . ويمكن إيجاز هذا التعريف بقولنا إن الفيلسوف هو « الرجل الشغوف بالحق في إطلاقه ومن أجل ذاته » وأتبع أفلاطون ذلك بشرحه لعقائده الخاصة في نوعي الحقيقة ، ويمثل هذان النوعان عالمين مختلفـين تمام الاختـلاف . الأول يمكن تسميتـه عـالم الحس أو الـواقــع المحـدود بالتجارب الرتيبة اليومية ، وهو عالم الكون والتغير والفساد . والثاني عالم المثال والثبات والأزل الذي يدرك بالعقل وليس بالحس ، ويقع الأول من الثاني موقع الظل من الحقيقة ، ولا ينسى أفلاطون تأكيد أن الحب يجب أن يكون متجهاً إلى الحقيقة ككل ، ومن ثم فهو يشير إلى أن الفلسفة يجب أن تعنى بالكليات وليس بالجزئيات الناقصة . والحق المطلق في أروع صوره يظهر في الخير والجمال والعدل ، ويبدو تعريف أفلاطون للفيلسوف واضحاً في تفريقه بينه وبين غيره ، عندما يقول إن الفلاسفة لديهم القدرة على فهم واستيعاب الحقائق الخالدة ، بينما يفقد

---

(١) Plat. The Republic. p.P. 236.7. Trans. by H D. P. Lse. The Penguin Classics

غيرهم أنفسهم في معترك عالم التغير والكثرة والفساد . ثم يستخلص أفلاطون صفات أخرى يتمتع بها الفيلسوف ، نابعة من اقتناعه بالحقائق التي تكسبه الشجاعة وعدم الاكتراث بأهوال الحياة . ،ومما هو جدير بالذكر أن أفلاطون لم يفته أن ينبه إلى أن الفيلسوف لم ينسلخ من العالم تمام الانسلاخ ، ولن يعيش في برج عاجي ، لأنه سيباشر أو يراقب تنفيذ قواعد العمل والخير والجمال في مجتمعه ، وفي الواقع لا يصح أن تنكر صلة الفلسفة بالمجال الحضاري للإنسان ، وصبغتها الأساسية هي حرصها الدائب على الكلية ، واعتناؤها بالوصول إلى مستوى العمومية .

كتبه

كامل محمد محمد عويضة

جمهورية مصر العربية ـ المنصورة

عزبة الشال ـ ش . جامع نصر الإسلام


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ ـ نظرة شاملة في فلسفة العصور الوسطى :

كان الفكر في العصور القديمة في الشرق عبارة عن دين حر ، أي عقائد لا تتقيد بقيود العقل والمنطق . وكان في اليونان عبارة عن فلسفة حرة ، أي أفكار لا تتقيد بقيود العقيدة الدينية . أما في العصور الوسطى فيمكن القول بوجه عام بأن الفكر فيها عبارة عن فلسفة مقيدة بالعقائد الدينية ، أو عقائد دينية مقيدة بقيود المنطق والتفكير الفلسفي . فكأنما كانت الإنسانية تهدف في هذه المرحلة المتوسطة من تاريخها بين القديم والحديث ، إلى الجمع بين ما تعلمه من اليونان من وجوب إخضاع كل الأحكام للمنطق ، وما ورثته عن الأمم الشرقية القديمة ولا سيما مصر وبابل واليهود والفرس من معتقدات تقر بعجز العقل ، وتنجأ إلى استعطاف القوى الإلهية المسيطرة على الكون عن طريق الاستسلام والتقوى والعبادة .

ولما كانت الظروف السياسية قد انتهت في أوروبا بأن وضعت السلطة الزمنية في الدولة الرومانية في يد أباطرة مسيحيين بعد آبائهم الوثنيين ، ابتداء من الامبراطور قسطنطين ، في أوائل القرن الرابع الميلادي وانتهت في الشرق الإسلامي إلى زوال الوثنية في بلاد العرب ، وقيام الحكم الإسلامي ابتداء من فتح مكة سنة ٦٢٩ م ، فقد أصبحت الظروف في الشرق والغرب مؤدية شيئاً فشيئاً إلى غلبة الدين على التفكير الفلسفي في اشتراكهما واندماجهما الذي أشرنا إليه ، إذ أصبح هذا الاندماج يقوم بحكم السلطة الزمنية الدينية ، على أن تكون الفلسفة خادمة للعقيدة الإسلامية في الشرق وللعقيدة المسيحية

في الغرب حتى يتاح لها أن تبقى ، فكان واجبها في نظر السلطات على الأقل ، أن تبحث عن الأدلة المنطقية التي تدعم الاعتقاد الديني وتدحض أدلة الإلحاد ، وقد وصل هذا الوضع إلى أكمل صورة في الإسلام في القرن الحادي عشر ، وفي المسيحية في القرن الثالث عشر .

وكان أول ممهد للمزج بين الإيمان الشرقي والتفكير المنطقي اليوناني هو فتوح الإسكندر المقدوني للشرق سنة ٣٣٤ ـ ٣٢٣ ق . م . فقد حملت هذه الفتوح معها الثقافة اليونانية ولا سيما الفلسفة إلى فارس وبابل وسوريا ومصر . وقد آلت سوريا بعد الإسكندر إلى حكم السلوقيين الذين أسسوا مدينة أنطاكية كعاصمة لهم ، فأصبحت مركزاً هاماً من مراكز الثقافة ، وآلت مصر إلى حكم البطالمة ، وفي عهدهم خلفت مدينة الإسكندرية أثينا كأكبر مركز ثقافي في العالم .

وفي القرون الثلاثة السابقة على الميلاد المسيحي كانت فلسفة الإسكندرية رياضية فلكية تجريبية ، فكانت مقترنة بأسماء اقليدس وأرشميدس وأرستارخوس وهبارخوس وإراتستنيز وغيرهم .

وفي هذه الحقبة كانت فلسفة الشكاك ، وهم من أواخر المدارس الفلسفية اليونانية ، تعمل على تشكيك العقل الإنساني في قدرته على معرفة الحقيقة ، فزعزعت الثقة في المعرفة الفلسفية ، ومهدت الطريق بشكل غير مباشر ولا مقصود للعودة إلى جو الإيمان الديني الذي امتاز به الشرق القديم . فنجد في الإسكندرية في القرن الأول المسيحي فلسفة دينية يحمل علمها فيلون اليهودي المعاصر للمسيح ، والذي حاول المزج بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية ، ذاهباً إلى أن فلاسفة اليونان ما هم إلا متتلمذون على موسى والتوراة ، واتخذ في تثبيت هذا الزعم التعصبي وسائل التأويل والتكلف والمغالطة .

ونجد في القرن الثاني فلسفة دينية مسيحية حمل لواءها فلاسفة من أتباع مذهب أفلاطون ، اعتنقوا المسيحية الحديثة العهد ، وكانت مضطهدة من حكام العالم الوطني الروماني فحاولوا الدفاع عنها ، وتلقبوا بالمحامين عن المسيحية ، وكان أشهرهم ترتليانوس القرطاجي ، والقديس يوستينوس السامري ، الذي قتل بسبب عقيدته المسيحية بأن ألقي للوحوش لتلتهمه سنة ١٦٧ م .

وكان يعاصر حماة المسيحية جماعة الغنوصية أو العارفين وهم أسلاف المتصوفة ، ويمثلون المحاولات الأولى للمزج بين الأفلاطونية والمسيحية الناشئة . ثم ظهر في القرن الثالث مذهب ماني الفارسي ، وهو يمزج الغنوصية والمسيحية بالعقيدة الزرادشتية القائلة بإلهين إله الخير وإله الشر .

وفي هذا القرن نفسه ظهرت في الإسكندرية ، حيث كانت المسيحية آخذة في الانتشار السريع ، فلسفة دينية مسيحية حمل علمها كليمانت وتلميذه أوريجين الإسكندريين ، وقد مزجا بين المسيحية وفلسفة أفلاطون ، وكان إلى جانبها في الإسكندرية فلسفة دينية وثنية صوفية متأثرة بتعاليم فيلون اليهودي ، وكان ينشر مبادئها الفيلسوف المصري أمونيوس سكاس ، ثم تلميذه أفلوطين المصري الذي سيكون له بالرغم من وثنيته أثر كبير في الفلسفة المسيحية وكذلك في الفلسفة الإسلامية .

ومنذ القرن الرابع الذي تصبح فيه المسيحية دين الدولة الرومانية ، تقوم الفرق الدينية المسيحية ، ومذاهبها المتصارعة من أريوسية ونسطورية وملكانية ويعقوبية إلخ .

وتعقد المجالس الكنسية لمحاولة توحيد العقيدة دون جدوى ، إذ لا تزداد الخلافات إلا عمقاً واتساعاً ، بنسب ارتباطها بالعواطف

الوطنية . فكان هذا مما دعا المسيحيين في سوريا ومصر في القرن السابع إلى الترحيب بالفتح العربي الإسلامي لإنقاذهم من اضطهاد أنصار المذهب الملكاني الذي كانت الإمبراطورية البيزنطية تحاول فرضه على الجميع .

وفي أوائل القرن الخامس يلمع اسم القديس أوغسطين الذي اعتنق المسيحية بعد أن تنقل بين مختلف الأديان الوثنية والمذاهب الفلسفية ، ونادى بوجوب إخضاع العقل للإيمان الديني . ويرجع إليه بصفة خاصة الفضل في جعل فلسفة أفلاطون هي السائدة في العالم المسيحي حتى القرن الثالث عشر ، حيث تبدأ فلسفة أرسطو في أن تسود بدلاً منها بتأثير الفلسفة الإسلامية ، وذلك بالرغم من أن بعض الفلاسفة ، ومنهم بولس ، كانوا قد ترجموا في القرن الخامس بعض كتب أرسطو ولا سيما في المنطق ، مصحوبة بشروح فرفريوس الذي أثار فيها مشكلة الكليات ، وكانت الترجمة من اليونانية إلى اللاتينية التي كانت قد بدأت تصبح لغة الثقافة في العالم الغربي .

وبسقوط روما في أيدي القبائل الجرمانية سنة ٤٧٦ م ، انتهت الإمبراطورية الرومانية الغربية ، وأصبح يحكمها ملوك وأباطرة جرمان ، دخلوا في المسيحية وجعلوا المذهب الأريوسي في حمايتهم ، وعمدت الإمبراطورية الرومانية الشرقية أو بيزنطية إلى التضييق على التفكير الفلسفي لصالح العقيدة الأرثوذكسية ، فبدأ في أوروبا ما يعرف بعصر الظلام الفكري ، الذي ابتدأ في القرن السادس ، حيث أمر الإمبراطور جستنيان بإيجاز من الكنيسة بإغلاق جميع مدارس الفلسفة في أثينا عام ٥٢٩ م وامتد إلى القرن الحادي عشر .

ولا نجد طيلة هذه القرون المظلمة في أوروبا إلا فيلسوفاً واحداً ذا

شأن هو يوحنا الإسكتلندي (٨٨٠ م)[١] ، والذي خالف أوغسطين بأن جعل العقل مقدماً على الإيمان ، وكانت المشكلة الفلسفية السائدة في تلك الفترة هي مشكلة الكليات ، وهل هي في العقل ، أم في الأشياء ، أم خارج العقل والأشياء .

أما في الشرق الإسلامي في تلك الفترة فإننا نجد الأمر بعكس ذلك ، فإن كثيرين من الفلاسفة في العالم المسيحي كانوا قد لجأوا إلى فارس واستقروا في (جنديسابور)بوحران ونصيبين والرها .

فلما فتح المسلمون فارس والعراق والشام ومصر عملوا على ترجمة أهم كتب الفلسفة اليونانية الموجودة في تلك البلاد منذ بداية القرن التاسع الميلادي ، ونشطت تبعاً لذلك حركة فكرية قوية ترمي إلى دعم الإسلام بالفلسفة ، وهو ما يسمى بعلم الكلام .

وانقسم الناس فيه إلى فرق كثيرة أهمها فرق أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة والشيعة ، كما ظهرت فلسفة إسلامية تقوم على محاولة التوفيق بين الإسلام وبين فلسفة أرسطو التي لم تصل إليهم نقية بل مخلوطة بتعاليم أفلوطين الإسكندري ، وأشهر رجالها الكندي (٨٧٣) ، والفارابي (٩٥٠) ، وابن سينا (١٠٣٧) ، وابن رشد (١١٩٢) ، والأخير في الغرب الإسلامي . ولكن ظهر في الشرق لسوء الحظ نذير بمجيء عصر الظلام الفكري إلى العالم الإسلامي بدوره وذلك في أعقاب مهاجمة الإمام الغزالي (١١١١) للفلسفة وصرفه المسلمين عنها إلى التصوف الديني ، فلم يتح للفلسفة البقاء إلا

---

(١) الأرقام المذكورة إلى جانب أسماء الفلاسفة تشير إلى تواريخ الوفاة بالتقويم الميلادي ، ما لم ينص على غير ذلك .

في صورة ما يسمى بالتصوف الفلسفي ، وفيه غلفت الفلسفة نفسها بأغلفة سميكة من الرموز غير المفهومة للجماهير .

وبالرغم من قيام ابن رشد في الغرب بحركة فلسفية تهدف إلى مقاومة أثر الغزالي ، فقد أقبلت القرون المظلمة ، وامتدت من خلال سيطرة الملوك الأتراك السلاجقة وغزو التتار والحكم العثماني إلى القرن التاسع عشر ، فلا نجد في هذه الحقبة الطويلة من كبار المفكرين سوى ابن خلدون (١٤٠٦) .

أما بالنسبة لأوروبا فقد انقلبت الآية منذ ظهر القديس أنسلم في إيطاليا في القرن الحادي عشر (١١٠٩) ، فقد افتتح هذا الفيلسوف الديني عصر النشاط الفكري بأن تشيع لرأي أوغسطين القائل بوجوب إخضاع العقل للإيمان . ولكن بقيام الحروب الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، واتصال الأوروبيين من جراء ذلك بالحضارة الإسلامية المتفوقة ، اشتدت الحركة الفكرية في أوروبا بفضل ترجمة الكتب الفلسفية والعلمية من العربية إلى العبرية واللاتينية في ذلك القرن .

كما أن الفلسفة الإسلامية بعد الغزالي أخذت في الهجرة إلى الأندلس ، وهناك قام اليهود بترجمة الكتب العربية خصوصاً في طليطلة بإسبانيا ، وبذلك أتيح للأوروبيين فرصة التعرف بالفلسفة الأرسطية وجعل السيادة في الفلسفة عندهم لأرسطو بعد أن كانت لأفلاطون كما قدمنا .

وهكذا بدأت الفلسفة المسيحية المدرسية الكلاسيكية في القرن الثالث عشر توفق بين المسيحية وفلسفة أرسطو على غرار ما صنع الفلاسفة المسلمون ، وإن كان حظ أرسطو في المسيحية قد فاق حظه في

الإسلام ، إذ بينما لجأت الدولة الإسلامية بعد الغزالي إلى مطاردة فلسفته لصالح العقيدة ، اتخذت الكنيسة من تلك الفلسفة دعامة لها ، وأصبحت الفلسفة الأرسطية على يد توماس الأكويني جزءاً لا يتجزأ من العقيدة الكاثوليكية ، وكان هذا الفيلسوف الديني (١٢٧٤) أشهر فلاسفة عصره ، وكان متأثراً في كتاباته بالفلاسفة المسلمين .

والقرن الثالث الذي يعتبر أوج الفلسفة المدرسية هو واضع نواة الجامعات الأوروبية التي ستنتهي بإبراز معالم التفكير الحديث منذ القرن الرابع عشر ، وهو التفكير الذي يمتاز بالحرية والشك والاعتماد على العقل الحر لا على السلطة والإرهاب ، وقد ساعد على ذلك العوامل الكثيرة التي زعزعت سلطة الكنيسة الكاثوليكية بعد أن كانت منذ القرن الحادي عشر قد جعلت سلطتها فوق سلطة الأباطرة أنفسهم ، فإن الحروب الصليبية لم تقتصر على إطلاع الأوروبيين على التفوق الثقافي الإسلامي بل أطلعتهم أيضاً على حياة الشرق المترفة . فحببت إليهم الإقبال على الدنيا وطيباتها ، وعملت على تنشيط التجارة بين الشرق والغرب مما أدى إلى ظهور طبقة اجتماعية غير دينية ذات نفوذ وأهمية بالغة هي طبقة التجار الأغنياء أو البورجوازية التي سرعان ما آزرت الملوك والأمراء في صراعهم ضد البابا من أجل السلطة العليا ، فأخذت سلطة الكنيسة تذوي في القرن الرابع عشر ، خصوصاً بعد أن ظهر ولع رجال الدين بالدنيا بينما يدعون غيرهم إلى احتقارها .

فقامت حركة الإصلاح الديني هادفة إلى التخلص من وصاية البابا على الفكر ، كما قامت في الجامعات وخارجها حركة فكرية تهدف إلى التخلص من وصاية البابا على الفكر ، كما قامت في الجامعات وخارجها حركة فكرية تهدف إلى التخلص من وصاية أرسطو على العقل والفلسفة الأوروبية .

ومن خلال الإضطهادات البشعة وألوان التعذيب الوحشية التي قاساها على أيدي رجال محكمة التفتيش الدينية أحرار الفكر في عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وخصوصاً علماء الفلك الحديث أمثال كوبرنيق وجاليليو وجوردانو برونو وغيرهم ، تم النصر لحرية الفكر ، وبدأ الفلاسفة مع بيكون وديكارت في القرن السابع عشر ينشئون فلسفات ثورية جديدة قائمة على الشك والحذر من الأوهام وعدم الاطمئنان إلى غير البديهيات الواضحة والتجارب المحسوسة ، وأدى هذا الاتجاه التجريبي الرياضي إلى ظهور العلم الحديث وسيطرته على كل نواحي الحياة الحديثة .

أما في الشرق فلم يقتصر الأمر على ارتحال الفلسفة عنه إلى أوروبا وانشغال أهله بالطرق الصوفية منذ القرن الثالث عشر بل ساهمت الظروف السياسية منذ غزو التتار لبلاد المسلمين و إزالة الخلافة من بغداد سنة ١٢٥٨ ، في إخماد الفكر قروناً طويلة خضع فيها المسلمون في مختلف البقاع للأتراك والمماليك والعثمانيين المتعصبين لمذهب أهل السنة والمنصرفين عن تشجيع العلم والعلماء ، فأقفلت أبواب الاجتهاد ، وأحاطت الإمبراطورية العثمانية بلاد المسلمين بسور منيع يفصل بينهم وبين التقدم الذي أحرزته أوروبا ، فكان اتصال المستعمرين الأوربيين بالشرق فأتحين منذ الحملة الفرنسية على مصر أو قبيل ذلك في أواخر القرن الثامن عشر إيذاناً بإيقاظ الشرق من سباته .

ولكنه ما زال إلى اليوم متردداً بين نزعتين تسحبه إحداهما إلى المحافظة على تراثه وتقاليده ، وتدفعه الأخرى إلى الانطلاق في تيار المدنية الأوروبية الحديثة . ولا شك أن الاتجاه الصائب هو في قيام نزعة ثالثة تنجح في التوفيق بين هاتين النزعتين .

٢ ـ الفلسفة المسيحية قبل أوغسطين :

أولاً : الفلسفة اليونانية وظهور المسيحية :

ادت فتوح الإسكندر المقدوني لبلاد الشرق بين عامي ٣٣٤ ق . م و٣٢٣ ق.م . وتأسيس دولة البطالسة في مصر من ٣٠٦ إلى ٣٠ ق . م . ودولة السلوقيين في الشام والعراق من ٣١٢ ق . م . إلى ٦٤ ق . م ، إلى ظهور العصر الهلنستي الذي انتشرت فيه الثقافة اليونانية والفلسفة اليونانية في الشرق فضلاً عن الغرب وأصبحت اللغة اليونانية لغة الثقافة العالمية من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي ، حيث خلفتها في ذلك اللغة اللاتينية .

وكانت أكبر المدارس الفلسفية اليونانية في القرون الثلاثة السابقة على ظهور المسيحية هي مدرسة أتباع أفلاطون أو الأكاديمية الجديدة التي تحولت إلى مذهب الشك والاحتمال ، ومدرسة أتباع أرسطو أو المشائين المهتمة بالمنطق والمدرسة الأبيقورية الملحدة التي تدين بمبدأ اللذة ، والمدرسة الرواقية المتأثرة بالتصوف الشرقي ، والمدرسة العلمية الطبيعية الرياضية الفلكية في الإسكندرية . وكان لمدرسة الشكاك أثر ظاهر في اتجاه الكثيرين إلى التماس المعرفة اليقينية عن طريق الدين .

وبدلاً من أن يغزو التفكير الفلسفي اليوناني العقلية الشرقية الدينية كما كان يأمل الإسكندر ، فإن التفاعل بينه وبين التفكير الديني الصوفي الشرقي انتهى بانتصار هذا الأخير ممثلاً في العقيدة المسيحية التي انتشرت في جميع أرجاء الأمبراطورية الرومانية ، بعد أن حولت هذه الإمبراطورية شمال إفريقية وبلاد اليونان والشام ومصر إلى ولايات رومانية خاضعة لروما .

وهكذا تحقق الامتزاج بين الشرق والغرب على أوسع نطاق ، وكان لكل شعب من شعوب الإمبراطورية الرومانية ديانته وآلهته ومعابده وأعياده وطقوسه الموروثة من أقدم الأزمنة ، فأتاحت الإمبراطورية المترامية الأطراف لمعتنقي الديانات المختلفة أن يمارسوا شعائر دياناتهم جهرة ويطلعوا غيرهم على مواكبها وحفلاتها وموسيقاها التي كانت تجذب إليها الأتباع المعجبين .

وقد أدى شيوع فلسفة الشكاك وحججهم إلى تغيير هام في مكانة الفلسفة بالنسبة للدين . فبعد أن كانت الفلسفة في عصرها الذهبي دراسة تزهو بأنها تطلب الحقيقة بالبرهان العقلي وتوحي بالزراية بالديانات الوثنية وأساطيرها ومعتقداتها الخرافية التي لا تستند إلى أي دليل ، أصبحت نتيجة لجهود الشكاك القائلين باستحالة المعرفة العقلية اليقينية تغري بالرجوع إلى الدين الذي لا يلجأ في التماس المعرفة إلى البرهان العقلي بل إلى الاعتقاد بالوحي الإلهي ، أو بالاتصال بالألوهية عن طريق التصوف والزهد كما هو الحال في مزاعم براهمة الهند ، ومجوس فارس ، وكهنة مصر وجماعة الأسينيين اليهود .

وكان أتباع أشوكا في الهند (٢٥٠ ق . م) قد نقلوا إلى الشرق الأدنى نزعة الشك ونظم البرهنة وفكرة النرفانا البوذية .

وبذلك شهدت القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد رواجاً كبيراً لأديان الوثنية بعد كساد ، ولم يكن المسيحيون في القرن الأول الميلادي إلا طائفة دينية مغمورة مضطهدة في خضم الطوائف الدينية المزدهرة ، ولم يكن من الميسور التمييز بينهم وبين اليهود .

وكانت أشهر ديانة وثنية هي ديانة إيزيس المصرية ، التي انتهت إليها الديانات الفرعونية ، وكان المصريون يرمزون لها برمزها الفرعوني

الذي يمثلها أماً تحمل بين ذراعيها طفلها حوروس ويعتبرونها أم الإله . وكثر في الإمبراطورية من كانوا يسمون أبناءهم « بإزيدور » ومعناه « عبد إيزيس » ، وكانت معابد إيزيس منتشرة في كل أجزاء الأمبراطورية الرومانية بما في ذلك ألمانيا وفرنسا وانجلترا ، وكان يلي هذا الدين في الأهمية ديانة مثراس وهي الصورة التي انتهت إليها الديانة الزرادشتية الفارسية ، وقد امتصت المسيحية فيما بعد بعض طقوس هذه الأديان فلم يجد أتباعها صعوبة في الانتقال من أديانهم إلى الديانة المسيحية .

ونشأت المسيحية في أحضان اليهودية ، وتعتبر امتداداً لها ، وقد ورثت الكثير من مميزاتها ، وكانت الديانة اليهودية تختلف عن جميع الديانات المعاصرة لها في كونها شديدة التعصب ضد غيرها ، فبينما كانت الديانات الوثنية تسمح لأتباعها بالتعبد في معابد الأديان الأخرى والابتهال إلى آلهتها وتماثيلها ، اعتقاداً منها بأنها جميعاً قادرة ومعاونة للإنسان ، وأن لكل منها تفوقاً في ناحية خاصة بها فإن الديانة اليهودية كانت تنفرد بتكفير كل ما عداها بل كانت لا ترحب باعتناق غير اليهود لها، باعتبار اليهودية ميزة لا يستحق الانتماء إليها سوى اليهود شعب الله المختار في زعم أنفسهم ، وكانت اليهودية تصف إلهها « يهوه » ، بالغيرة الشديدة والسخط الذي لا يهدأ على كل من يتعبد لغيره من الآلهة ، وخصوصاً على من يتعبد للأباطرة الرومان ، فإن هؤلاء الأباطرة كانوا يحظون بتأليه جميع الديانات الوثنية لهم وتكريمها إياهم ، بوضع تماثيلهم في معابدها وتقديم القرابين لها ، فكان امتناع اليهود عن الاقتداء بغيرهم في هذا التكريم للأباطرة سبباً في نقمة الدولة الرومانية عليهم واضطهادهم لهم ، وقد نتج عن الاضطهادات القديمة ، السابقة على الدولة الرومانية وخصوصاً في عهد بختنصر

البابلي (قرن ٦ ق . م) وفي عهد أنطيوخوس الثالث السلوقي (قرن ٣ ق . م) أن ورد في بعض الأسفار الدينية اليهودية المقدسة مثل أسفار إشعيا والرؤيا أخنوخ ودانيال وغيرها عقيدة المسيح المخلص لليهود من اضطهاد الدول الحاكمة لهم .

ونجد أصل هذه العقيدة لدى بعض حكماء مصر الفرعونية في نهاية عهد الإقطاع والاضطراب الذي أعقب الدولة القديمة ، إذ تنبأ الحكيم إيبور بما شبه المهدي المنتظر ، وكان المقصود بذلك هو امنمحات الأول مؤسس الأسرة الثانية عشرة ، والحكيم نقرر وهو أيضاً تنبأ بمجيء ابن الإنسان الذي ينشر السلام ، ويخلص الناس من الظلم والفوضى . وقد امتنع كثير من اليهود المعجبين بسيرة عيسى ومبادئه وتبشيره بقرب مجيء ملكوت الله بأنه هو المسيح المنتظر الموصوف في الأسفار اليهودية ، والتفوا حوله على هذا الاعتبار .

ولكن عقيدة المسيح المخلص لليهود لم يكن من شأنها أن تجذب إلى المسيحية إلا أتباعاً من بين اليهود دون غيرهم من الشعوب ، أما الذي جذب غير اليهود أيضاً إلى اعتناق المسيحية ، والإستشهاد في نصرتها فهو ما جاء في موعظة الجبل من المبادىء المثالية المحببة إلى الطبيعة الإنسانية في كل مكان وزمان والتي تدعو الناس إلى تأييدها أياً كان الدين أو المذهب أوالشخص المنادي بها ، وهي مبادىء الحرية الإنسانية التي تتلخص في إنكار حق القوة في أن تفعل بالضعفاء ما تشاء ، وفي التنفير من الأنانية والظلم ، والتبشير بانتصار العدل والرحمة والمحبة والتعاون ، والدعوة إلى عدم مقابلة الإساءة بمثلها بل بالإحسان ، لا من قبيل الخوف والضعف كما يتوهم بعض نقاد المسيحية ، بل من قبيل الثقة بسمو الروح الإنسانية التي تدفع المسيء إلى الندم عندما تقابل إساءته بالإحسان بدلاً من الانتقام .

والواقع أن هذه الأخلاق المثالية هي بعينها الدعوة التي نراها تنتقل بين كبار معلمي الإنسانية في التاريخ كله ، وإليها يرجع الفضل في بقاء الأديان إلى اليوم . ويعزى انتشار المسيحية في أرجاء الإمبراطورية وهي في أوج قوتها في القرن الأول الميلادي إلى جهود الرسل المسيحيين ، ومن أشهرهم بطرس وبولس ومرقس ويوحنا ، وقد قرر بولس أن المسيحية ليست مذهباً يهودياً بل هي دين جديد ، وأن عليها أن تجعل دعوتها مفتوحة لغير اليهود من جميع الأمم ، ولو أدى ذلك إلى التساهل في بعض التشريعات والطقوس التي تضايق الوثنيين كالختان والسبت وتحريم الخنزير إلخ .

وقد أظهر بولس موهبة شعبية وحماساً ونشاطاً كبيراً في تعهد الكنائس التي رشقها هو وزملاؤه في كل المدن الشهيرة حينئذ ، وفي تنمية عدد المؤمنين بالدين الجديد وتشجيعهم على احتمال المصاعب ، ونجد رسائله مدونة في الكتاب المقدس بعد الأناجيل الأربعة ، وساعد على سرعة هذا الانتشار من جهة أخرى قسوة الحكام والموظفين الرومان وأنانيتهم وغطرستهم ، وكانت ثورات العبيد والطبقات المستغلة تتوالى ضد روما بدون جدوى ، إلى أن نجحت المسيحية فيما فشلت فيه الثورات .

فإن جميع الطبقات المغلوبة على أمرها اعتنقت المسيحية التي تنهى عن عبادة الأمبراطور وتنادي بالمساواة أمام اللّٰه وتبشر بحياة أخرى ينال فيها المظلومون ما يستحقون من إنصاف ، فسهل بذلك على الكثيرين من رعايا الإمبراطورية ترك دياناتهم الوثنية ، وهجر آلهتهم القديمة التي لم تحمهم من ظلم الرومان ، وسرى في جميع المؤمنين الجدد حماس ديني لم تعرف مثله الأديان السابقة ، فلما توالت الاضطهادات باطراد من

جانب الأباطرة والحكام ضد المسيحيين لم يزدهم ذلك إلا تكاثراً وتمسكاً بعقيدتهم .

ومن خلال الشهداء الذين سقطوا في القرون الثلاثة الأولى تحول المسيحيون من أقلية مضطهدة إلى أغلبية مسيطرة في كثير من مدن شرقي البحر الأبيض المتوسط ، ولا سيما في آسيا الصغرى ، وصار لهم كنائس وجماهير في كل المدن الكبيرة ، وأصبحت نسبة كبيرة من الجنود الرومان وغيرهم مسيحيين، مما دعا الإمبراطور قسطنطين في أوائل القرن الرابع إلى إعلان مرسوم ميلان سنة ٣١٣ م ، الذي يقضي بحرية الأديان ووقف الاضطهاد .

وما لبث بعد ذلك في سنة ٣٢٤ أن أعلن نفسه حامي المسيحية ، وكتب اسم المسيح على أعلام جيشه ليضمن النصر ، وانقلب الوضع فبعد أن كان آباء الكنيسة المسيحية يتقدمون بالعرائض المتوالية للدفاع عن حق المسيحية في البقاء والمطالبة بحرية الأديان ، أصبحوا في القرن الرابع بعد أن دخل الأباطرة أنفسهم في المسيحية يحرضون الجماهير ضد كهنة المعابد الوثنية فيذبحونهم ويحرقون معابدهم ، وما زالت آثار الحرائق ظاهرة في معبد الأقصر وغيره من المعابد .

ثم حرضوا الجماهير ضد بعض الفلاسفة فأحرقوا هيباشيا فيلسوفة الإسكندرية سنة ٤١٥ م ، ونتج عن هذا الإرهاب ضمور الفلسفة باستمرار ، إلى أن أصدر الإمبراطور جستينيان سنة ٥٢٩ م ، أمراً بإغلاق المدارس الفلسفية في أثينا ، فرحل الفلاسفة بكتبهم إلى الشرق، إلى الرها وحران ونصيبين، وخصوصاً إلى (جنديسابور) في فارس حيث وجدوا المسيحيين الأباطرة الذين كانوا قد لجأوا إليها منذ سنة ٤٨٩ ، فراراً من اضطهاد الملكانيين ، وأصبح الفريقان على موعد مع محبي الفلسفة من المسلمين .

ويرجع إلى القديس بولس الفضل في إخراج المسيحية من البساطة اليهودية إلى تعقيدات الفكر اليوناني ، وهو أول من أتاح للمسيحية امتصاص الكثير من المعتقدات والطقوس الوثنية وخصوصاً اليونانية ، وهو يعتبر واضع نواة اللاهوت المسيحي ، وخلاصته أن كل إنسان مذنب منذ ولادته ووارث لخطيئة آدم ، ومستحق للعذاب الأبدي ، وأن الله قد أرسل ابنه المسيح إلى العالم ليكفر عن خطيئة الناس بموته على الصليب فداء لهم[1] .

ويتوقف خلاص الإنسان بهذا الفداء على إرادة الله وعلى الإيمان ، ولا يتوقف على عمل الإنسان ، فالله هو الذي يختار أهل النعيم وأهل الجحيم ، وبالإيمان والمحبة يستطيع الإنسان أن ينال رضا الله عنه ، فيختاره ضمن الناجين ، أما الأعمال الطيبة ، وتنفيذ أوامر الشريعة فلا تكفي للنجاة بدون الإيمان وطهارة القلب . وقد أدخل بولس في المسيحية عقيدة الكلمة « اللوجوس » التي كان يقول بها فيلون اليهودي في الإسكندرية وكثير من فلاسفة اليونان خصوصاً الرواقيون ، كما أدخل عقيدة التجسيد . فهو يقول : « إن المسيح هو كلمة الله ، . . وابن الله الأول ، . . . بكر كل خليقة فإن فيه خلق الكل ، . . الكل به وله قد خلق »[2] .

ويزداد هذا الأثر اليوناني وضوحاً في إنجيل يوحنا الذي يبدأ بقوله : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله . . والكلمة صار جسداً ، وحل بيننا » . والواقع أن عقيدة الخلق بالكلمة من أقدم العقائد ، ويمكن الرجوع بها إلى عقيدة كهنة ممفيس ،

---

(١) « معالم الفكر الفلسفي » في العصور الوسطى . ص : ١٨ .

(٢) لا يخفى ما في هذا الكلام من الباطل .

إذ تجد منقوشاً عنهم على حجر شباكا ، ما ترجمته « حدث الخلق بواسطة القلب واللسان (الفكر والكلمة) ، وكل كلمة إلهية نبعت مما تصوره القلب ونطق به اللسان . . وبهذه الطريقة خلقت الأرواح التي أوجدت الأشياء من خلال الكلمة » .

وإذا كانت جماهير العامة قد قبلت هذه العقائد عن طريق التسليم والإيمان ، فإن المتأثرين بالفلسفة اليونانية ، ولا سيما طائفة الغنوصية بالإسكندرية وروها أخضعوا العقائد اليهودية والمسيحية للتفكير الحر ، وجعلوا يناقشون صدق المعجزات ويتساءلون عن طبيعة المسيح . وهل يكون إلهاً؟ فكيف إذن يموت على الصليب ؟ أو يكون إنساناً ؟ فكيف يقوم ثانية من بين الموتى ؟ وبذلك وضعوا أساس افتراق المسيحيين في أمر المسيح إلى فرق دينية متعارضة كما تساءلوا أيضاً : كيف يغضب إله الخير على آدم ويطرده من الجنة بسبب أكله تفاحة ؟ أو لأنه طمع في الخلود ؟ وكيف يكون إبليس شريراً إذا كان هو الذي أرشد آدم إلى المعرفة والخلود ؟ فانتهى بعضهم إلى عقيدة جديدة تمزج المسيحية بالأفلاطونية الحديثة ، وكذلك بالمعتقدات المصرية والفارسية والهندية . وقالوا بإلهين ، أحدهما إله الخير وهو إله المسيحية في العهد الجديد ، لأنه يدعو إلى الحب والسلام والصفح عن الأعداء ، والآخر إله الشر وهو يَهْوَهْ إله اليهودية في العهد القديم ، لقسوته وحبه للانتقام وحكمه بأن العين بالعين إلخ .

ومن أشهر فرق الغنوصية فرقة الأوفيتية[١] ، ومؤسسها مرقيون ، وفرقة المانوية[٢] ، ومؤسسها ماني الذي أعدم سنة ٢٧٢ ، وكان قد ادعى أنه الفارقليط أو الرسول الذي بشر به عيسى .

---

(١) Ophitisme

(٢) Manichéisme

وتعتبر الغنوصية والمانوية امتداداً لسلسة النِّحَل والطوائف الصوفية السحرية السرية القديمة كالهرمسية(١) والأورفية والفيثاغورية . كما تعتبر أصلاً للبدع والمذاهب السرية التالية ، كالألبيجية ومذهب فرسان المعبد والسوسينية(٢) والماسونية في العالم المسيحي ، وكإخوان الصفا والإسماعيلية والقرامطة والباطنية ، وبعض فرق الصوفية في العالم الإسلامي . ومنذ نشأت هذه الحركة الغنوصية تصدى لها بعض آباء الكنيسة فمنهم من كانوا دارسين للفلسفة الأفلاطونية ومتعلقين بها مثل القديس جوستين السامري (١٦٧) ، فذهب إلى أنه لا يوجد تعارض بين المسيحية وبين الفلسفة في أكمل صورها أي عند أفلاطون ، فكلاهما ينشد خلاص الإنسان وسعادته ، ولكن بينما تقف الفلسفة عند المعرفة العقلية النظرية المجردة في اهتدائها إلى وجود اللّٰه وكونه علة لكل شيء ، فإن المسيحية تتخطى ذلك وتصل بالإيمان إلى معاينة اللّٰه والاتصال به ، وإذن تكون المسيحية هي الفلسفة الكاملة ، ومنهم من دعا إلى الفصل بين العقل والإيمان ونهى عن التفلسف باعتباره معوقاً عن الاعتقاد كما فعل ترتليان(٣) (سنة ٢٢٠ م) ، وقد بلغ في تحديه للغنوصية والفلاسفة أن قال « إن موت ابن اللّٰه معقول لأنه أمر لا يقبله العقل ، وقيامه بين الموتى ثابت لأنه مستحيل في نظر العقل » .

ولكن غيره من رجال الدين ولا سيما في الإسكندرية حيث الأفلاطونية الجديدة منتشرة ، عارض هذا الاتجاه المناوىء للعقل ودافع عن الفلسفة ، فذهب كلمنت الإسكندري إلى أن الفلسفة هي الوسيلة

---

(١) Hermétisme

(٢) Socinisme

(٣) Tertuillianus

اللازمة لتدعيم الدين بجعل عقائده مؤسسة على الدليل . ودليله أن النظام الموجود في العالم يشير بالضرورة إلى وجود منظم هو الله . أما معرفة ماهية الله وطبيعته فمما لا يحتاجه العقل ولا يقدر عليه ، ودعا إلى أخلاق شبيهة بأخلاق الصوفية المعاصرة له في الإسكندرية ، وهي حب الله واتباع أوامره لا عن طمع في ثواب أو رهبة من عقاب بل حباً في السلوك الجميل لذاته لا لغيره .

ثانياً : فلسفة أوريجين[1] :

وكان أكبر فلاسفة الآباء المسيحيين السابقين على أوغسطين هو أوريجين الإسكندري ، (٢٥٤ م) وكان تلميذاً لأمونيوس سكاس وكليمانت الإسكندري ، وقد اتهمه أساقفة الإسكندرية بالإلحاد ، وعذب في فلسطين لميله إلى التوفيق بين المسيحية والفلسفة الأفلاطونية توفيقاً يقوم على تأويل معاني بعض النصوص الدينية بما يتفق مع الأفلاطونية .

وأهم كتبه كتاب « الأصول » الذي تعرض فيه لبعض الموضوعات الرئيسية المقدر لها أن تثير اهتمام الفلاسفة الدينيين في المسيحية والإسلام ، وهي مسائل الألوهية وخلق العالم وحرية الإنسان والثواب والعقاب في الآخرة .

وقد استنكر مذهب الثنوية الغنوصية ، مؤكداً وحدانية الله في العهدين القديم والجديد ، ولكنه ذهب مذهب الفلاسفة اليونان في القول بقدم العالم ، وأول النص الديني على خلق السموات والأرض

---

(١)

بأن اللّه خالق منذ الأزل ، وليس في زمن معين لأن اللّه ثابت لا يتغير فلا يكون خالقاً في زمن وغير خالق قبل ذلك الزمن .

ونفى الجسمية عن اللّه متأثراً في ذلك بأفلاطون وأرسطو ، فاللّه روح محض لأن الجسم متغير والتغير يتنافى مع الكمال الإلهي الذي يستلزم الثبات ، كما قال مع أفلاطون بأزلية الأرواح الإنسانية أي بوجودها في عالم الأرواح قبل أن يولد أصحابها ، وخاض في مسألة الجبر والاختيار فأثبت حرية الإنسان في الاختيار بدليل ما نشعر به من حرية الإرادة ، وقال إن هذه الحرية لا تتعارض مع سابق عالم اللّه بأفعال الإنسان لأنه علم بما يستنتج عن الحرية من دون أن يكون لهذا العلم تأثير أو توجيه نحو العمل بمقتضاه .

وعارض الغنوصية في استنتاجهم من بعض النصوص الدينية أن اللّه خلق الناس إما أخياراً وإما أشراراً بالطبع ، لأن هذا يتنافى مع العدل ومع الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب ، وذهب إلى أن البعث في الآخرة لن يكون للأرواح وحدها بل مع أجسامها وإن كانت في رأيه أجساماً أثيرية محضة .

وبذلك توسط بين الدين القائل ببعث الأجسام وبين الأفلاطونية التي تحتقر الجسم وتعتبر اتصال الروح به أثناء الحياة عقاباً وسجناً تتوق الروح إلى الخلاص منه ، والعودة إلى عالم الروح ، ولكنه ذهب مع ذلك إلى أن الثواب والعقاب أمور معنوية لا حسية ، فالثواب هو السعادة بمعاينة اللّه وليس بتحقيق متع ولذات حسية ، والعقاب ليس انتقاماً من الخاطئين بحرقهم بالنار بل هو ألم الندم وتأنيب الضمير على الخطايا والحرمان من نعمة معاينة اللّه ، ونفى أن يكون هذا العذاب أبدياً بل قال بأن هناك في النهاية خلاصاً ونجاة للجميع حتى للشياطين ، وهو في هذا القول متأثر بالعقيدة الزرادشتية .

وبـالرغم من أن أوريجـين قد رجـع فيها بعـد عن آرائه المتـأثرة بالفلسفة الأفلاطونية والعقيدة الزرادشتية إلا أن أثرها ظـل قويـاً في الفلسفة الدينية المسيحية ، ولا سيما في مذاهب المتكلمين والفلاسفة المسلمين الذين سيتناولونها بتفصيل أوفى وأعمق .

ثالثاً : ظهور الفرق المسيحية :

إن الأسئلة والتأملات الغنوصية في العقائد المسيحيـة الأساسيـة كالتثليث والتجسيد والخطيئة الأولى والتكفير والتعميد والعشاء الرباني والبعث إلخ . ظلت تنتشر بين المفكرين إلى أن استولت على أذهان بعض رجال الدين أنفسهم فنشأ عن ذلك فرق وانقسامـات كثيرة . ففي سنة ٣١٥ م أعلن دوناتوس[١] أسقف قرطاجنة أن العشاء الرباني أو الأوخارستية ، eucharistic الذي يقدمه القساوسة على أنه لحم المسيح ودمه متحولين من الخبز والخمر المقدسين بالصلاة لا موجب له ولا أثر لـه ، ولما قـاومت روما هـذه البـدعـة تعصب أهـل شـمال إفـريقيـا لكنيستهم ، واستمر ذلك إلى أن جـاء المسلمون فسهـل عليهم فتح قرطاجنة سنة ٦٩٧ م .

وفي سنة ٣١٨ م عمد أريوس[٢] وهو قسيس مصري بالإسكندرية إلى مناقشة الثالوث متأثراً بالثالوث الأفلوطيني التنازلي، الـذي يعتبر العقـل أدنى منزلـة من الله أو الواحـد ، وأسمى منـزلـة من النفس الكلية ، فذهب أريوس إلى أن الأب هو الإله الأزلي وأما المسيح فهو الكلمة أي أول المخلوقات ، فهو إذن أقل درجـة من الأب ، ولكن

---

(١) Donatus

(٢) Arius

مجمع نيقيا سنة ٣٢٥ حرم هذا المذهب ، وقرر أن الإبن معادل للأب[١].

وفي أول القرن الخامس ذهب نسطوريوس[٢] بطريق القسطنطينية إلى أن في المسيح شخصين متمايزين أحدهما هو الله الأب والثاني هو الإنسان الإبن ، وأن السيدة مريم أم الإنسان الابن وليست أم الله الأب ، لأن المخلوق لا يعقل أن يلد خالقه ، وتصدى له كرلس كبير أساقفة الإسكندرية حينئذ قائلاً إن مريم ليست أم الله بل أم كلمة الله المشتملة على طبيعتي المسيح الإلهية والإنسانية معاً ، واجتمع مجمع أفسوس سنة ٤٣١ وحرم المذهب النسطوري ، إلا أن أتباعه ظلوا يتكاثرون في سوريا والعراق وفارس. وفي منتصف القرن الخامس (٤٤٩) ذهب أوطيخي[٣] الراهب بالقسطنطينية إلى القول بأن المسيح شخص واحد وله طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية ، ونفى أن يكون له طبيعتان إحداهما إلهية والأخرى إنسانية .

واتبعه في ذلك قساوسة إفسوس ، وقالوا بأن الأب والابن شخص واحد من طبيعة واحدة ، وأن مريم جديرة بالعبادة باعتبارها أم الله[٤]، فكان هذا المذهب إحياء للعقيدة التي كانت تؤله أرتميس في افسوس ، وتؤله إيزيس في مصر ، وروما ، باعتبار أن كلا منهما أم الله . وقد عارض البابا في روما هذا المذهب الذي سمى أتباعه بالمونوفيزيت ، أي القائلين بالطبيعة الواحدة ، ومنهم اليعاقبة نسبة إلى

---

(١) سبق أن أشرت إلى بطلان هذا الكلام .

(٢) Nestorius

(٣) Eutyches

(٤) لقد أشرت مرتين إلى بطلان هذا الكلام .

يعقوب البردعي ، أو السروجي أسقف انطاكية ، وهو المذهب الذي انتشرت بعض تعاليمه في مصر والحبشة ، وبقيت فيهما إلى اليوم .

وقرر البابا في مجمع خلقدون سنة ٤٥١ أن المسيح شخص واحد ذو طبيعتين متمايزتين هما اللاهوت الإلهي ، والناسوت الإنساني ، وبذلك أصبح للكنيسة الكاثوليكية مذهب ثالث هو المذهب الملكاني المعارض لمذهبي النساطرة واليعاقبة ، وبلغ من أهمية أثر البحث العقلي أن أخرج الإمبراطور جوليات المرتد ، من العقيدة المسيحية ، وأغراه بمحاولة إعادة الوثنية وتغليبها من جديد على المسيحية لأن إلهها يأبى على الإنسان المعرفة ، ويعتبر ذلك خطيئة ، ويأخذ الأبناء بذنوب الآباء ، وقد كان هذا الاعتراض الأخير ضد عقيدة الخطيئة الأولى منشأ بدعة جديدة سميت بالزندقة البلاجية ، نسبة إلى بلاجيوس ، وهو راهب انجليزي أذاع في آخر القرن الرابع أن الله لم يجعل الطبيعة البشرية آثمة بالفطرة بسبب الخطيئة الأولى ، ولا يعاقب الأبناء بذنب أبيهم ، ولا يختار البعض للعنة والبعض للنجاة تعسفاً ، بل الإنسان هو الذي يقرر مصير نفسه بماله من حرية الإرادة .

وعندما أغار ألريك ملك القوط الغربيين على روما عاصمة الإمبراطورية سنة ٤١٠ ، ونهبها وشرد الآلاف من أهلها المسيحيين ، أذاع الوثنيون أن دمار العاصمة المسيحية راجع إلى غضب الآلهة الوثنية ، وكان لهذه الدعاية بالإضافة إلى الانقسامات التي أشرنا إليها أثرها في تعريض المسيحية للخطر ، لولا ظهور القديس أوغسطين ، أشهر رجال الفلسفة المسيحية الأفلاطونية ، في ذلك الوقت الحاسم ، واضعاً مقدرته الفلسفية التي استمدها من سابق تقلبه في شتى المذاهب الفلسفية ، في خدمة العقيدة المسيحية الكاثوليكية ، وتحديد معالمها بحيث تصمد لهجمات النقد الفلسفي .

فلسفة القديس أوغسطين
(٣٥٤ ـ ٤٣٠ م)

١ ـ نشأته :

ولد أوغسطين في (طاجسطا) في منتصف القرن الرابع الميلادي بالجزائر ، ودرس بمدرسة مدينته أولاً ، ثم انتقل منها إلى بعض المدن الأخرى مثل قرطاجنة ، التي تعلم فيها الأدب والخطابة ، وكان أبوه رجلاً وثنياً ، وأمه قديسة مسيحية .

نشأته أمه على حب المسيحية منذ صغره ، وتضلع في اللاتينية حتى افتتح في قرطاجنة ، وهو في التاسعة عشر ، مدرسة لتعليم البيان ، وفي ذلك الوقت قدم كتاباً لشيشرون اسمه « هورطانسيوس » ، وقد ضاع فيما بعد .

وكان أوغسطين متشعباً بالأدب اللاتيني ، وكان متعلقاً بالدنيا ومتاعها ، ودفعه طموحه صوب روما ، فأنشأ فيها مدرسة للبيان ، وفيما هو في ذلك عرض لمسابقة منصب أستاذ للبيان في ميلانو ، ففاز به . قصد إلى مقره الجديد ، وأخذ يذهب إلى الكنيسة الكاثوليكية ويستمع إلى عظات أسقف المدينة ، والقديس « امبرواز » ، وكانت تدور حول شرح الكتاب المقدس ، والرد على المانويين وغيرهم من المبتدعة[1] .

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٣ .

ولقد كان أوغسطين رجلاً مرهف الحس يجمع في داخله بين مجموعة من الصفات المتناقضة : فكثيراً ما كان يحلق بنظره في الكون ، وكثيراً أيضاً ما كان يعود إلى نفسه مهتماً ببدنه وبإشباع ميوله الحسية .

ولقد كان يتمتع مع هذا بعقل وثاب ، الأمر الذي جعل نفسه ميداناً لصراع عنيف لم يستطع التخلص منه إلا عام ٣٨٦ م ، وقد بلغ من العمر ثلاث وثلاثون سنة ، حيث كرس نفسه ابتداء من هذه اللحظة في خدمة المسيح والمسيحية .

ولقد شرع أوغسطين في تفهم المسيحية على ضوء ما اهتدى إليه من فلسفة ،وكان يؤوّل هذه الفلسفة على ضوء المسيحية ، ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الأفلاطونية هي التي قادته إلى المسيحية ، والحقيقة أنه كان قد آمن بالمسيحية بناء على علامات وأدلة ، وأن رسائل أفلوطين أفادته في حل مشكلات عقلية كانت تحول بينه وبين فهم المسيحية كما يجب أن تفهم .

وقبل أن يكرس أوغسطين نفسه للمسيحية مر بمجموعة من التيارات الثقافية المتباينة ، وكلها لم ترق له ولم تروي نفسه الظمآنة إلى اليقين والنور ، فلقد بدأ ، أول ما بدأ ، بقراءة محاورة لشيشرون هي L`Hortenius حيث أحيت في أعماقه حب الحكمة كما يقول ، ثم اتصل بعد ذلك بالمذهب المانوي ، لكنه سرعان ما ابتعد عنه بعد أن مال إليه من قبل ، لأن هذا المذهب ، رغم أنه يقوم على العقل متشبثاً بالبرهنة العقلية على صحة ما يقول ، إلا أنه سرعان ما بدأ يشكك أوغسطين فيما لديه من معرفة ، هذا إلى جانب أن العقل « المانوي » لم يستطع أن يحل كل المشاكل التي كانت تدور بخاطر أوغسطين .

ثم توجّه بعد ذلك إلى روما (٣٨٣ م) حيث تعلم الخطابة هناك ، الأمر الذي أهله للحصول على كرسي الأستاذية لها في

« ميلانو » ، وكان لقاؤه هناك مع « أمبروزيوس Ambroise » حيث فتح هذا الواعظ عيني أوغسطين وقلبه على ما في المسيحية من حقائق روحية بدأت تلفت نظره وتسترعي انتباهه .

وكان أوغسطين قد قصد الريف مع بعض الأصدقاء بغية النظر في أمر أنفسهم في عزلة وهدوء ، وقضوا بضعة أشهر يفكرون ويتباحثون ، استأنف مطالعته للكتاب المقدس فوجد فيه هذه المرة ما لم يجده في المرة الأولى وما لم يجده عند الأفلاطونيين ، وجد المسيح المخلص والنعمة الإلهية التي تعيننا على فعل الخير والتغلب على الشر ، وعاد إلى طاجسطا مع بعض أصدقائه، وعاش وإياهم عيشة الرهبنة ثلاث سنين ، وبعد موت أسقف أبيونا ـ من أعمال نوميديا (حيث الجزائر الآن) اقترح الشعب على أوغسطين أن يرعاه ، فتوفر على نشر الإيمان والدفاع عنه باللسان والقلم خمسا وثلاثين سنة ، وكانت أيامه الأخيرة مفعمة بالحزن والأسى ، فقد أغار البرابرة على أفريقيا وتقدموا إلى مدينته وحاصروها ، وفاضت روحه قبل أن يدخلوا المدينة وينهبوها[1] .

وكان أوغسطين قد عرف المسيحية من خلال « أمبروزيوس » على أنها أولاً مذهب في الخطيئة والحب واللطف ، وعرفها ثانياً على أنها فكرة كلية هي فكرة الكنيسة الأبدية التي ابتدأت بآدم وستنتهي بملكوت الله ، وظهرت له ثالثاً بحسبانها طريقاً صاعداً ينبغي للمرء تجاوزه حتى يصل إلى سدرة المنتهى حيث يوجد الإنسان في ملكوت الله[2] .

ولقد دعم هذا الاتجاه نحو المسيحية وأصله في أعماقه ، تلك

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤ ـ ٢٦ .
(٢) فلسفة العصور الوسطى د ـ عبد الرحمن بدوي ص ١٦ .

الدراسات الأفلوطينية التي طالعها في التساعيات حيث عزم في الحال على الاهتمام بهذه النواحي الميتافيزيقية ، طارحاً جانباً الاتجاه المانوي المادي .

ولكنه لم يلبث أن ترك المانوية أيضاً ، لما وجده من تعارض بين ما تعلمه في الرياضيات والهندسة وعلم الفلك من حقائق علمية دقيقة مستندة إلى البرهان الواضح الملزم ، وبين ما امتلأت به المانوية من خرافات التنجيم والاعتقاد بأن الأفلاك والكواكب لها تأثير في حياة الإنسان ، ودفعه هذا التردد إلى اعتناق مذهب الشك الذي كان يقول به أتباع الأكاديمية الجديدة ، بعد أن أعجب بحججهم المختلفة ضد المعرفة العقلية اليقينية . ذلك كله يعني أن أوغسطين وقف على الاتجاهات الفلسفية وغير الفلسفية التي كانت سائدة في عصره ، عرف الاتجاه الضارب في أعماقه نحو المادة كما عرف الاتجاه الذي يصعد بالإنسان إلى عالم الملكوت .

لقد عرف الفناء وعرف أيضاً الخلود ، عرف الشر ومارسه وعرف الخير واتجه إليه ، وقد وجد ـ بالعقل ـ تفسيراً لهذا وذاك ، لقد عرف الوسائل التي يمكن أن يلجأ إليها في إدراك الأمر المادي منها وغير المادي ، ووجد أن هذه الوسائل تنحصر في الحس والعقل والمشاهدة أو المعاينة القلبية (الحدس) ، فلقد أخذ من ماني اهتمامه بالحس والعقل ، وأخذ من الأفلوطينية والمسيحية اهتمامها بالعقل والحدس والبصيرة .

وكان أوغسطين محباً للفلسفة والتأمل ، تواقاً إلى معرفة الحقيقة والطريق الموصل إلى الحياة السعيدة ، ولقد صار أوغسطين من أساطين المذهب الكاثوليكي والثقات فيه ، حتى إن آدائه في المسائل كانت حجة كافية في الاستدلال على صحتها . ويقول المؤرخون إن من رؤساء

الكنيسة من فاقه علماً وبياناً ، ولكن لم يكن منهم من فاقه في تحريك القلوب وإلهاب حميتها للدين ، ومن ثم جعل المصورون القلب المتقد شارة له .

٢ ـ مؤلفاته :

بدأ أوغسطين يكتب بعد قراءة الكتب الأفلاطونية ، فكان أول ما عالج مسألة اليقين ، لأنه اعتبرها المسألة المقدمة على سائر المسائل . وهذا موضوع كتاب « الرد على الأكاديمية » ، ثم نظر في « الحياة السعيدة » التي قال شيشرون إنها الغاية من الفلسفة ودوّن كتاباً بهذا الاسم ونظر في خلود النفس فوضع كتاباً بهذا العنوان موضوعه الرئيسي « الأسس العقلية للإيمان » .

ولما عاد إلى وطنه وجّه همه إلى مناهضة المبتدعة فكان من أثر ذلك كتاب « أخلاق الكنيسة الكاثوليكية ، وأخلاق المانويين » ، وكتاب في سفر التكوين رداً على المانويين ، وكتاب في الحرية .

ثم خطر له أن يترجم لحياته ، ووضع كتاب « الاعترافات » حوالي سنة ٤٠٠ ، وهو مشهور في الآداب العالمية لسمو أسلوبه ، وقوة تأثيره ، وقوة ودقة التحليل النفساني وعمق النظرات الفلسفية . وهو يروي في هذا الكتاب ، أنه بينما كان ذات يوم منهمكاً في البكاء استعطافاً لله وتوبة وطلباً للغفران عن سيئاته المتراكمة ، إذ سمع صوت ملاك يكرر له وهو يشير إلى الكتاب المقدس « خذ واقرأ » فعكف من ذلك الحين على دراسة ذلك الكتاب دراسة استرشد فيها بتوجيهات القديس أمبروز ، بأن يلجأ إلى التأويل والتفسير الرمزي بدلاً من التقيد بالمعنى الحرفي للنصوص حتى لا يرتبك في المشكلات التي أثارها الغنوصية مثل قولهم بأن خلق الشمس في اليوم الرابع يجعل

من غير الممكن تحديد الأيام السابقة بأنها ثلاثة ، ما دام ظهور الشمس واختفاؤها هو مقياس اليوم الواحد .

وقولهم بأن استراحة الله في اليوم السابع تجعله بلا عمل بعد ذلك اليوم إلى الآن ، ولم يلبث أن نال التعميد على يد أمبروز ، وعاد إلى أفريقيا بعد أن ماتت أمه . وهناك انقطع للدرس والرهبنة إلى أن رسم قسيساً ثم أسقفاً لهبونة ، فسحر المصلين ببلاغة مواعظة وتقواه ، وطغت شخصيته الجديدة كرجل دين على شخصيته الأصلية كفيلسوف أصيل ، وأخذ يؤلف الكتب التي جعلت منه واحداً من أكبر أعلام الكاثوليكية في التاريخ .

ومن أشهر هذه الكتب كتاب « الرد على الأكاديميين » وكتاب « الاعترافات » الذي تكلمنا عنه منذ قليل ، و« التثليث » و« مدينة الله»، وهي تعتبر من العوامل الأساسية في إحلال الثقافة الدينية اليهودية المسيحية محل الثقافة الفلسفية اليونانية في عقول المثقفين في أوروبا من أيامه حتى عصر النهضة .

ونجد كتابه « مدينة الله » يتضمن آراءه الفلسفية ، وقد أراد بهذا الكتاب الدعوة إلى الدفاع عن المسيحية ضد الوثنيين الذين يزعمون أن المسيحية كانت سبباً في انهيار الامبراطورية الرومانية ، وهو يرى أن تاريخ البشرية وليد الصراع والتنافس بين مجتمعين .

المجتمع الأول : هو المجتمع الدنيوي الذي تسيطر عليه قوى الشر الناجم عن غرائز الإنسان الجسدية البحتة ، ومن مظاهرها الجشع وحب التملك .

والمجتمع الثاني : وهو المجتمع الديني ، أو مدينة الله ، وتسيطر عليها قوى الخير المستمد من الروح ، ومن مظاهره حب السلام ،

والعمل على الخلاص الروحي ، وهو يطلق على المجتمع الأول اسم « مملكة الشيطان » ويطلق على الثاني اسم « مملكة المسيح » ، وهو يرى أن تاريخ البشرية كلها هو صراع دائم بين هاتين المملكتين ، ولا بد في النهاية من انتصار مدينة الله لأنها هي الدائمة ولا يمكن أن يوجد سلام إلا في ظلها .

وبهذه الطريقة علل سقوط الإمبراطورية الرومانية التي لم تكن إلا مجرد مملكة دنيوية مآلها الزوال عاجلاً أو آجلاً ، وظاهر أن « أوغسطين » يرى أنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة وتنفذ أوامرها ، وأن الدولة يجب أن تعترف بالديانة المسيحية ديناً رسمياً لها لأن العدالة والسلام لا يتحققان إلا في ظل هذه الديانة .

وفيما عدا نظرية الدولتين لم يأت « أوغسطين » بآراء غير التي نادى بها رجال الكنيسة من قبله ، فهو يعتقد أن الحكومة شيء لا بد منه ، وأن الحاكم يستمد سلطته من الله ، فطاعته واجبة على جميع الأفراد ، وأن الرق عقاب من الله يجب أن يتقبله الأفراد راضين ، وهو ليس إلا رقاً للجسد ، أما الروح فهي حرة طليقة دائماً .

٣ ـ السمات العامة لفلسفة أوغسطين :

قبل أن نتحدث عن فلسفة القديس أوغسطين ، نرى أنه من الأفضل أن نعرض ملامح هذه الفلسفة بوجه عام ، لأن ذلك من شأنه أن يوضح لنا الكثير من جوانب هذه الفلسفة . وسوف نعرض هنا الخصائص العامة التي تغطي هذه الفلسفة دون أن نقف عند خاصية بعينها .

تأتي ملامح فلسفة القديس أوغسطين من واقع تجربته الحية ، ذلك

(١) بطرس غالي ، ومحمود خيري عيسى ، ص ١٢٢ ـ ١٢٣ .

لأن فلسفة العصور الوسطى ، فلسفة مسيحية ، تهتم بالعمل والإخلاص ، لهذا كان البحث عن السعادة الهدف الذي سعى إليه القديس أوغسطين .

والسعادة التي بحث عنها أوغسطين ، هي السعادة نحو الله .

والفلاسفة في بحثهم عن السعادة ومحاولة استكشافهم الحقيقة لم يصلوا إليها كاملة ، بل نالوا قبساً منها واعتقدوا خاطئين ، أنهم نالوها كلها ، ومن هنا تنشأ الأخطاء ، والأضاليل ، إذ لا يستطيع العقل بجهده الذاتي الخالص أن يصل إلى الحقيقة المطلقة ، ومن هنا كان في حاجة إلى من يساعده « إن نعمتك هي التي تجعلنا نعرف الحكمة ونتعمق فيها »[1] في حاجة إلى من يهديه ويكشف له الطريق ويؤمنه من مخاطره .

وليس ثمَّ غير المسيحية هادياً ومنيراً ، لأن المسيحية وحدها هي التي تقدم لنا الحكمة كاملة ، وتقدم لنا الله في أعظم صوره ، لهذا فإن العقل عند أوغسطين ، وإن كان ينشد الإيمان ، إلا أن الإيمان من جهة أخرى يسبق العقل ، لأن الإيمان هو الحق والعقل يسعى إلى الحق بغية تعقله ، فأنى للعقل أن يسبق الإيمان !! ماذا سيعقل آنذاك لو لم يكن الحق أقصد الإيمان موجوداً غير أن هذه الحقيقة ذاتها في حاجة أيضاً إلى العقل كي يكشف عنها، ويبين لنا أهميتها وقيمتها ، ومن هنا كان الإيمان عند أوغسطين يعني قبولاً عقلياً لحقائق الدين ، تلك الحقائق المؤكدة بمجموعة من الشهود هم الرسل والشهداء ، فضلاً عن المعجزات بطبيعة الحال .

معنى هذا أن أوغسطين يرى أن العقل يسبق الإيمان « لكن ليست

---

(١) الكتاب السابع من الاعترافات لأوغسطين ، ص : ١٢٨

له الأولوية عنده » ، ولا ينبغي للإيمان أن يضيق ذرعاً بنقد العقل له لأن الإيمان لن يوجد أو يستقر إلا بـالعقل ، فـالبحث عن اليقين ، أقصد البحث عن السعادة ، عن الحق ، أمر يتم أولاً بالعقل .

ومن هنـا كانت الأسبقيـة للعقل ، لكن هـذه الأسبقيـة ليست مطلقة ، إذ تستطيع القول إنها أسبقية على المستوى الفردي لا المستوى الجمعي ، لأن الإيمان من جهة أخرى يسبق العقل وينشده ويناشده الوصول إليه والتثبت منه .

ولهذا كان الإيمان بغية التعقل والإيمـان هنا له الأولوية ، إذ إن هناك قضايا إيمانية قد يعجز العقل عن البرهنة عليها . بعبارة أخرى من الإيمان توجد قضايا يستطيـع المرء الـبرهنة عـلى صدقهـا وصحتها ، وأخرى يعجز العقل عن فهمها والتأكد من صدقها .

وخلاصة القول إن أوغسطين ، وإن كان قد ميز من حيث المبدأ بين العقل والنص ، إلا أنه من حيث العمل والسلوك والاعتقاد الفعلي لم يضع هذا التمايز بينهـما ، بل جمع بينهما في « المسيحيـة » ، ففي المسيحية يتحد العقل مع القلب ، والنظر مع المعاينة ، ويرتبط القول باللسان مع الإيمان القلبي .

٤ - تركه مذهب الشكاك :

بعد أن ترك القديس أوغسطين المانوية كما ذكرت سابقاً، رحل إلى ميلانو ، واشتغل بتدريس البلاغة ، وهناك استمع مع أمه إلى مواعظ القديس أمبروز وإلى الأدعية والموسيقى والـترانيم الدينيـة في جو من الوقار والرهبة والخشوع الذي كان يملأ الكنيسة وقلوب المصلين ، فتأثر قلبياً وعاطفياً بذلك الجو تأثراً دفعه إلى ترك مذهب الشكاك ، والاعتقاد بأن هناك طريقاً آخر للوصول إلى اليقين والطمأنينة والسعـادة ، غير

طريق العقل الذي أبطله الشكاك ، وهو طريق العاطفة والإرادة والوجدان الذي يوصل إلى الحقائق بالإلهام أو الإشراق الذي قال به أفلوطين وتلاميذه أتباع مدرسة الأفلاطونية الجديدة .

فدرس هذه الفلسفة الأخيرة ، وأعجب بها أيما إعجاب قبل أن يقرر اعتناق المسيحية ، ولكنه لم يلبث أن وجد بينها وبين المسيحية كثيراً من أوجه الشبه ، ولا سيما في فكرة اللوجوس ، أو الكلمة ، أو العقل ، كما وجد في الأفلوطينية تفسيراً للصعوبة الكبرى التي سبق أن حببت إليه المانوية ، وهي مشكلة تعليل وجود الشر في العالم ، فقد ذهبت الأفلاطونية الحديثة إلى القول بأن الوجود الحقيقي هو الخير ، وأن الشر هو عدم الخير ، أي عدم الوجود ، وبذلك لا يحتاج الشر لموجد كما تزعم المانوية .

وهكذا كانت الأفلاطونية الحديثة هي المدخل الذي قاد أوغسطين الفيلسوف إلى العقيدة ، حيث وجد الطمأنينة والسعادة التي كان ينشدها في الفلسفة بلا جدوى ، ولعله رأى فيها أيضاً فرصة لاستغلال طموحه العظيم ومواهبه الفلسفية وثقافته الواسعة في مجال الكنيسة التي كانت تضفي يومئذ على رجالها نفوذاً وسلطاناً .

٥ ـ رأي أوغسطين في السياسة :

أما رأي أوغسين في السياسة فنجده مشروحاً في كتابه « مدينة الله » ، وكان المقصود به الرد على الوثنيين الذين نسبوا المسيحية إلى كل ما أصاب روما من دمار سنة ٤١٠ م على يد الاريك ، وقالوا إنه نهبها وخربها تنفيذ الإرادة الآلهية الوثنية التي غضبت بسبب ترك المدينة لعبادتها ، فقال أوغسطين بأن ما أصاب روما إنما جاء بالعكس نتيجة لقلة تدين روما وللفساد والشهوات والرذائل الوثنية التي كانت لا تزال

متفشية فيها ، والدليل على ذلك أن الإريك خرب جميع المعابد الوثنية ، ولم يمس الكنائس الوثنية بسوء .

٦ - مشكلة الخير والشر :

إن المادة ليست هي مصدر الشر في العالم ، ولا جسم الإنسان يمكن أن يكون مصدر الشر في نفسه ، لأننا لا نستطيع أن نصف المادة أو الجسم بالخير أو الشر ، ولكن عمل الإنسان ، هو الذي يمكن أن يوصف بأنه خير أو شر .

الجسم يصبح سجناً للنفس ، على حد تعبير أفلاطون ، إذا جعلت النفس منه سجناً لها ، أو إذا جعلته خطيئة (مثل الخطيئة الأولى) . ويقول أوغسطين : إن وجود الشر في العالم الذي خلقه إله خير لا يعقل أن يصدر عنه إلا الخير ، فاستعان بمذهب أفلوطين القائل بأن الوجود هو الخير ، وأن الخير هو الوجود ، وأن الشر ليس له وجود إيجابي بل سلبي فهو عدم الخير ، أي هو نقص الخير وإذن لا يحتاج الشر إلى موجد ، وبالتالي لا يلزم نسبة إيجاده إلى الله ، وما دام الشر نقصاً فيكون مصدره المخلوق لا الخالق ومنشؤه الإرادة ، فالله خلق الكائنات العاقلة خيرة بما في ذلك الشيطان ، وأعطاها حرية الإرادة ، والمخلوقات الحرة ، الإرادة هي المسؤولة عن كيفية استعمالها لحريتها ، وقد نتج الشر عن عدم اختيار المخلوق للخير ، أي عن إساءة استعماله لحريتها ، وقد نتج الشر عن عدم اختيار المخلوق للخير ، أي عن إساءة استعمال المخلوق لحرية الإرادة الممنوحة له ، ولكن يلاحظ أنه لم يعلّل هذه الإساءة غير المتوقعة ما دام فاعلها خلق خيراً .

فالله هو الخير المطلق ، وعندما خلق الله الأشياء من العدم ، فإنما أراد الخير لهذه الأشياء ، وكل فعل إلهي هو خير ، ولذلك فنحن

لا نستطيع أن نقول عن الشر إنه نتيجة الخلق ، لأن الشر معدوم فيه ، ولما كان الوجود خيراً ، فجيب أن تكون الموجودات خيرة .

إذاً ، فما هو الشر ؟ يقول أوغسطين ، ان الشر يجب أن نعرفه تعريفاً سلبياً لا إيجابياً ، فهو عبارة عن نقص في الخير ، وعندما ينظر الإنسان إلى هذا النقص ، فإنه يقول عنه إنه الشر . الشر هو حرمان الطبيعة من الخير ، فإذا نظرنا مثلاً إلى الطبيعة الإنسانية ، فإننا نجدها طبيعة خيرة وطيبة ، أما الخطيئة ، فهي عبارة عن نقص في هذه الطبيعة من الخير اللازم لها .

وهكذا فهو يعتقد ، أنه بفكرة الحرمان والنقص ، قد استطاع أن يفسر لها مشكلة الشر في العالم ، باعتبار أنه ليس شراً طبيعياً ، وذلك لأن الفناء الذي تخضع له الطبيعة كلها ، ليس شراً ، وفناء بعض الموجودات معناه أن هناك بعض موجودات ، تحتل مكان الموجودات الأخرى ، وان هناك تعويض وتعادل في عملية الكون والفساد في العالم .

كذلك فإنه بالنسبة للإنسان ، يكون الشرّ الإخلاقي ، نتيجة للإرادة الحرة ، واختياره الحر لإفعاله ، فالإنسان هو المسؤول عن الشر الموجود في العالم والله غير مسؤول عنه .

ولقد اعترض البعض على ذلك ، فقالوا : لماذا لم يعط الله للإنسان إرادة لا تخضع ولا تميل للشر ؟ . والجواب على ذلك أن مثل هذه الإرادة هي خير بالنسبة للإنسان ، وهي الأصل في سعادته الروحية .

ومن أجل تحقيق هذه السعادة فإن الإنسان يجب أن يتجه بإرادته الحرة ، نحو الخير المطلق ، وأن يسعى إلى تحقيق الخير في حياته وفي العالم ، ولن يكون ذلك ممكناً ، إلا إذا كان حراً .

ولكن الإنسان أحياناً يترك هذه الغاية ، ويتجه نحو ملذات الدنيا ، ومن هنا ينتج الشر ، الإنسان مسؤول عن نفسه، والنفس الإنسانية مسؤولة عن توجيه الجسم نحو الخير ، وهناك سؤال يطرح نفسه : هل تستطيع النفس أن تخلص الجسد من شرور الشهوات والأهواء ؟ وهنا ينطلق أوغسطين من المنطق المسيحي ، وهو أن المسيح هو الذي جاء لخلاص الإنسانية ، وبدونه ، لن تكون النفس الإنسانية قادرة على الخلاص من شرور الجسد ، ومن الخطيئة الأولى .

الله هو الذي يهب المؤمنين فضله ، والفضل الإلهي grâce . . أو اللطف الإلهي ، هو الذي يمنح الإنسان القدرة على تجنب الشر وعمل الخير . . وهو يرى أن هذا الفضل ، لا يستحقه الإنسان إلا بإيمانه القوي ، بل أن الإيمان نفسه ، هو الفضل الإلهي ، ومعنى ذلك ، أن الإيمان يجب أن يكون سابقاً على كل شيء ، حتى أن جميع الأفعال التي تصدر عن الإنسان ، يجب أن نقول عنها أنها صادرة أو غير صادرة عن الإيمان .

والفضل الإلهي لا ينفي حرية الإرادة الإنسانية ، ولكنه يتفاعل معها ، لكن تكون أكثر قدرة على فعل الخير .

إذاً ، فهناك شرطان يجب أن يتوافرا لفعل الخير .

الشرط الأول : هو الفضل الإلهي ، **والشرط الثاني** : هو حرية الإرادة الإنسانية . . وهو يقول : كلما ازداد الفضل الإلهي على الإنسان ، كلما كان الإنسان أكثر حرية من الآخرين .

ولكن الحرية الكاملة لا تنالها النفس الإنسانية ، إلا بعد الموت ، أي بعد أن تتحرر تماماً من الجسد ، وتنتقل النفس إلى بارئها .

إن عودة النفس إلى الخالق ، هي نتيجة محبة الخالق للخلق ، وإذا

أردنا أن نتصور هذه العودة ، فيمكن أن نقول انها تشبه انتقال العقل من المحسوس إلى المعقول ، والارتقاء من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية .

واتبع أوغسطين مذهب أورجين في القول بأن حرية الإرادة لا تتعارض مع سابق علم الله بأفعال الإنسان ، لأن هذه الأفعال جاءت مطابقة للعلم الإلهي السابق ، ولم تجيء خاضعة لفعل إيجابي من هذا العلم ، أي لم تكن معلولة له ، وأقر أوغسطين ما قاله بولس من أن الله اختار للنجاة أفراداً وللضلال آخرين . وقال بأن الاختيار الأول نتيجة الرحمة الإلهية ، والثاني نتيجة العدل الإلهي الذي يخفى على عقول الناس ، وقد توزع هذا الاختيار على هؤلاء وأولئك بحرية الله المطلقة التي لا معقب عليها .

وحارب أوغسطين اللذة الجسمية واعتبرها عقابا على خطيئة آدم ، وبذلك ساهم في نشر وتدعيم الاتجاه الذي وضع أساسه اليهود من التنفير من اللذات أو الشهوات ، واعتبار الغريزة الجنسية شراً ورذيلة ، فاختلطت الناحية الجنسية بمعنى الأخلاق ، بل أصبحت أهم عنصر في الأخلاق الدينية ، وأخذت نزعة الإباحية التي كانت تشجعها معظم الأديان الوثنية تنحسر عن المدن إلى الريف الذي لم يعتنق المسيحية إلا مؤخراً ، ولم تلبث الأخلاق المسيحية أن وصلت إليه .

وكان القديس أوغسطين يعتقد أنه في الناحية الفلسفية من مذهبه يتفق بنوع خاص مع فلسفة أفلاطون الذي لا يدانيه في رأيه فيلسوف آخر ، بما في ذلك أرسطو ، ولكن أوغسطين لم يدرس فلسفة أفلاطون على حقيقتها بل من خلال افلوطين والأفلاطونية الحديثة .

ولا شك أن أوغسطين كان يشعر في قرارة نفسه وهو يبت في بعض المسائل بمقتضى العقيدة الدينية أنه كان يصطدم قليلاً أو كثيراً بمبادىء

الفلسفة والمنطق التي نشأ عليها ، ولكنه تجاوز عن ذلك ولم يكترث به . واهتم بالفائدة العملية للإيمان والخضوع للأوامر الدينية الصادرة للناس على سبيل الجزم واليقين ، فهذا هو الذي يكسب الكنيسة السلطة والمهابة التي تحتاج إليها في حكم المجتمع وتنظيمه .

ولذلك صاغ العقيدة الدينية التي استمدها من تعاليم القديس بولس عن الخطيئة ، ومؤداها أن الإنسان ، حتى الطفل مخطىء مقدما ، ومقدر عليه اللعنة ، بحكم كونه من نسل آدم الذي أفسد الطبيعة البشرية بعصيانه لله .

وهذا الفساد الذي يبرر وجود السلطة الزمنية القهرية ، ويبرر وجوب الحرب والرقيق والملكية الخاصة ، وكلها شرور ولكنها لازمة لحياة الإنسان الناقص في هذا العالم الناقص ، ولا يمكن الخلاص من أثر هذا الذنب القديم إلا بالغفران . ولا يتم الغفران إلا بالتعميد بواسطة الكنيسة ، باعتبارها واسطة ضرورية بين اللّه والإنسان . وقد اعترض بلاجيوس على وراثة الخطيئة ، ولكن أوغسطين أطلق على هذا الاعتراض اسم الزندقة البلاجية ، ورصد لمقاومتها قسطاً كبيراً من جهده .

٧ ـ العالم عند أوغسطين .

يقول أوغسطين إن وجود العالم وجماله وقوته ونظامه الدقيق لا يمكن أن يكون من ذاته بل من موجد حكيم هو اللّه ، وله دليل آخر يستند إلى الحقائق العقلية ، فيقول بأن العقل يصل إلى الحقائق بأن يكتشفها ، لا بأن يخترعها ، وهو لا يمكن أن يكون علتها ، لأنها ضرورية وثابتة أي أزلية ، ومثل هذا الكمال غير متوفر في الذات الإنسانية الناقصة ، فلا بد أن يكون علة الحقائق الثابتة الأزلية

الضرورية كائن هو الله ، وهو الذي يلهم الإنسان العلم بالحقائق الكلية الضرورية كاشراق يسطع في نفوسنا ، وفي كلامه عن صفات الله تأثر بأفلوطين ، القائل بأن الواحد لا يمكن إدراكه أو وصفه لأنه فوق كل إدراك أو وصف ، وقال بأننا إذا أضفنا إليه صفة واجبة له فيجب ألا نتصورها مضافة إلى الذات كما هو الحال في سائر الأشياء الموصوفة ما دام الله واحد بلا كثرة ولا تركيب ولا تغير ، فإن صفاته تكون هي عين ذاته ، فالله عالم بذاته ، فريد بذاته ، قوي بذاته لا بعلم أو إرادة ، أو قدرة متمايزة عن الذات ، وقد تأثر بأوغسطين في هذه النقطة ، الفلاسفة المسلمون وعلماء الكلام . وفي نظريته عن العالم تخلى عن نظرية الفيض الأفلوطينية القائلة بأن العالم صادر عن الله بالضرورة منذ الأزل ، لأن هذا القول يستتبع أن الذات الإلهية تتجزأ وينحول جزء منها إلى عالم متغير[1] ، وهذا لا يتنافى مع كون الله بسيطاً كاملاً ثابتاً .

كما تخلى عن إجماع الفلاسفة اليونان القائلين بأن العالم قديم وأن الخلق هو مجرد التشكيل الجديد للمادة القديمة ، وليس إيجاد المادة من العدم ؛ لأن إيجاد شيء من لا شيء محال عقلاً ، وانحاز كرجل دين إلى حكم العقيدة الدينية اليهودية المسيحية القائلة بأن الله خلق العالم من العدم مرة واحدة ، ومن لحظة واحدة بإرادته الحرة ، وليس بالضرورة ، وقد اعترف بأن الخلق من لا شيء لغز يتعذر تصوره في العقل .

---

(١) لا يخلو هذا الكلام من الباطل .

وقد أثار عند المفكرين بعض الاعتراضات ، منها أن هذا الخلق يستتبع التغير في ذات الله فيكون خالقاً بعد أن كان غير خالق ، ان غاية أوغسطين في فلسفته ، هي نفس الغاية التي يسعى إليها ديكارت من قبل ، وهي معرفة الله والنفس الإنسانية .

ولكن ، كما يلاحظ ديكارت ، هناك فرق بين استخدام الكوجتو عنده ، وعند أوغسطين . فديكارت يريد أن يثبت أنه جوهر روحي ، بينما كان أوغسطين يريد أن يثبت أن النفس الإنسانية هي صورة من الثالوث الديني (الأب والابن وروح القدس) . وهذا الفرق بين الفكر الديني عند أوغسطين والفكر الفلسفي الحديث عند ديكارت ، يوضح لنا ، أن الفكر الفلسفي في العصر الوسيط ، كان يهدف إلى توضيح الحقائق الإيمانية توضيحاً عقلياً ، بينما يكون هدف الفكر الحديث ، هو توضيح الحقائق العلمية ، وهي عند ديكارت ، آلية العالم والطبيعة .

والحق أن أوغسطين كان مثل أفلاطون ، يريد أن يتخلص من عبء المحسوس ، لتحقق عنده اليقين بالمعقول .

٨ - أنا أفكر ، فهل أنا موجود ؟

إن قضية ديكارت المشهورة ، أنا أفكر ، إذاً أنا موجود ، كانت من قبل قضية أوغسطين[١] .

(١) انظر كتاب « مدينة الله » ، و: الكتاب العاشر » لأوغسطين .

ولقد لاحظ المؤرخون ، هذا التشابه القوي بين المفكرين ، حتى إن اعجابنا بديكارت يدعو إلى اعجابنا بأوغسطين ، والعكس صحيح ، وفي اعتراضات الأب أرنولد Arnauld على كتاب «التأملات الميتافيزيقية » لديكارت أشار إلى نص من الجزء الثاني من كتاب « حرية الاختيار » لأوغسطين ، فيه نفس القضية التي أعلنها الفيلسوف الفرنسي .

كان أوغسطين يقول : عندما أخطىء يجب أن أكون موجوداً ، والخطأ دليل على وجودي ، وعندما أفكر ، فإنني أدرك أنني جوهر ، وعندما يتحقق لي اليقين بالذات ، فإني أكون على يقين من أنني جوهر ، وأنني لست هواءً أو ناراً أو أي جسم ما ، إننا لا نطالب من الفكر إلا يقين الذات بذاتها ، وأن تكون حاضرة ، حضوراً باطناً لذاتها ، وأن تتصور أنها تحيا وتتذكر وتعرف وتريد .

٩ - مذهبه في اليقين :

هناك حقائق عقلية يقينية كقوانين المنطق والرياضة والبراهين الهندسية ، لا يستطيع العقل أن يشك في صحتها ، بينما يستطيع أن يشك في صحة حجج الشكاك وأن يفندها ، ثم أورد مثالاً لليقين الذي لا يتطرق إليه الشك ، وهو وجود الذات ، فالذي يشك يعلم علم اليقين أنه يفكر وأنه موجود كذات تفكر ، ومهما أخطأ في إدراك حقيقة الموضوع الذي يفكر فيه فإنه يكون موجوداً حتماً لأن غير الموجود لا يخطىء .

ونبه إلى أن هذه الحقيقة التي لا يتطرق إليها الشك إنما نصل إليها بالشعور والحدس المباشر الذي تقول به الأفلاطونية الحديثة ، وليس بالاستدلال العقلي غير المباشر أو القياس الذي يستخرج نتيجة من مقدمات تؤدي إليها ، وبهذا يكون أوغسطين قد سبق إلى الاتجاه

الجديد الذي ظهر في فجر الفلسفة الحديثة منسوباً إلى ديكارت ، وهو تأمل الذات ، وجعلها نقطة الابتداء بدلاً من العالم الخارجي ، ولا شك أن ديكارت قد تأثر بأوغسطين في هذا الموضوع عندما صاغ عبارته الشهيرة « أنا أفكر إذن أنا موجود » . كما تأثر به أيضاً بطريقة الإمام الغزالي في الموضوع نفسه .

ولأوغسطين بعد مذهبه في اليقين مذهبه في موضوعات الفلسفة الأخرى كالألوهية والنفس والعالم والسياسة ، ويعتبر كل ذلك بمثابة الأساس الفلسفي للعقيدة الكاثوليكية الأفلاطونية قبل أن تصبح تلك العقيدة أرسطية ، على يد القديس توماس الأكويني في القرن الثالث عشر يساعد على حسن تلقي العقائد الدينية ، وتفهم الأدلة على صحتها ، وهذا التفهم أو التعقل ضروري بدوره للإيمان الحقيقي الراسخ ، تمييزاً له عن الإيمان الساذج غير المستند إلى أي فهم أو تعقل .

ولتحقيق منهجه هذا بدأ ينقد مذهب الشك عند فلاسفة الأكاديمية الجديدة تمهيداً لإثبات إمكان المعرفة اليقينية ، وهو أمر لا غنى عنه للعقيدة الدينية ، فهو وضع لهذا الغرض كتابه « الرد على الأكاديميين » . ويمكننا أن نصوغ تفنيده للشكاك هكذا : إن القائل باستحالة المعرفة اليقينية إذا كان غير موقن بما يقول، فإن المعرفة اليقينية عنده لا تكون مستحيلة ، وإذن تكون ممكنة ، وإن كان موقناً بما يقول فإنه يكون مناقضاً لنفسه ، وتكون المعرفة اليقينة بالتالي ممكنة أيضاً .

١٠ - المنهج عند أوغسطين :

والواقع أن الجو الفكري العام في عصره كان يحتاج إلى سلطة آمرة ناهية تعيد النظام إلى العالم ، وتضع حداً للفوضى التي نتجت عن

ضعف الأباطرة ، وفساد الدولة من جهة وعن شيخوخة الفكر الفلسفي اليوناني الذي انتهى إلى فلسفة الشك من جهات أخرى ، وقد أحس أوغسطين بأن الكنيسة المسيحية الناهضة هي تلك السلطة التي كان يحتاج إليها العصر ، وأنه إذا كان لا بد للكنيسة من مذهب قطعي متماسك يصمد لمعاول النقد ، ويصلح لأن يكون عقيدة ، فإن في مقدوره كفيلسوف مسيحي أن يتكفل بصياغة المذهب .

ويقوم منهجه العام أولاً على أن الدين لا الفلسفة ، هو سبيل السعادة والنجاة ، لأن الفلسفة كما سبقه إلى ذلك القديس جوستين لا تتعدى مرحلة المعرفة النظرية في محاولتها التوصل إلى الله وبلوغ السعادة ، بينما الإيمان الديني يمكّن المؤمن من التوصل إلى الله بالتجربة الوجدانية القائمة على الاعتقاد والشعور والعاطفة والإرادة والشوق ، وبذلك يحقق لنفسه الطمأنينة والسعادة . ويرى أن الفلسفة التي تشرح مفهوم الفضيلة مثلاً ، لا تتضمن الحافز أو القوة التي تدفع النفس التي أدركت الفضيلة إلى ممارستها بالفعل كما يفعل الدين .

ويقوم منهجه ثانياً على أن الإيمان شرط للفهم ، كما أن الفهم شرط للإيمان ، وليس المقصود بالإيمان التصديق الساذج لكل ما يقال بل المقصود تجنب موقف الرفض والعناد المبني على الشك المطلق ، وإعداد النفس لتصديق ما تقوم الشواهد على صدقه .

١١ ـ مشكلة المعرفة :

يذكر أوغسطين أنه في بداية جهاده لمعرفة الحق قد ركن إلى الحواس واعتقد أنها المصدر الرئيسي للمعرفة كما أنه أيضاً كان يعتقد أن المادة هي كل شيء ومن ثم كانت الحقيقة لديه محسوسة وما عداها عدم

وباطل . لكن سرعان ما ثبت لديه أن الوجود ليس قاصراً على المادة كما أن المعرفة ليست قاصرة على الحس . فثمة وجود غير مادي إلى جانب هذا الوجود المادي المحسوس . . قد كنت غليظ الفهم، قاسي القلب لا أعرف حتى نفسي فكيف يتسنى لي أن أعرفك أنت أيها الرب إلهي وكنت أظن أنه حيث لا توجد مادة لا يكون هناك إلا الفراغ والعدم . وأينما كان يسرح نظري الجسدي كان يسرح نظري العقلي أيضاً . وما كان ليخطر في بالي أن تكون القوى الباطنية التي تجمع إليها كل هذه التصورات ثم تبددها يلزم أن تكون متباينة عن تلك المواد التي تجمع صورها لديها وأعلى منها مكانة من حيث لها مقدرة على جمعها وعلى تفريقها[١] .

الحس إذن ليس هو كل شيء وليس هو المصدر الوحيد للمعرفة حيث إن الوجود المادي ليس هو وحده الكائن المطلق في هذا الوجود . صحيح أن الحس قد يكون أول مصدر يعتمد عليه المرء لكن سرعان ما يتضح للإنسان أن هناك العقل كمصدر أهم وأوثق من الحس كوسيلة للمعرفة .

ولقد سبق أن ذكرنا أن من خصائص الفلسفة الأوغسطينية أن صاحبها قد ميز ووحد في آن واحد بين العقل والقلب بحسب اعتبارين متباينين . وقد انعكست هذه الخاصية على موقفه من مشكلة المعرفة . فأوغسطين الذي دعى إلى تعقل الإيمان ما كان بوسعه أن يرفض العقل كمصدر رئيسي من مصادر المعرفة لكن أوغسطين المسيحي أيضاً لم يكتف بسلطة العقل بل نادى بسلطة القلب بالنور الداخلي بالفيض الإلهي بعين البصيرة . ولهذا فإنه سوف يبدأ من مشكلة المعرفة من

---

(١) (الاعترافات ص ١١٥ من الكتاب السابع) .

العقل إلى الإيمان أقصد إلى الإلهام والإشراق الإلهي . وهذا يتسق تمام الاتساق مع الخاصية التي اتسمت بها فلسفته . فقد قلنا إنه يرى أن العقل يسبق الإيمان على المستوى الفردي . لكن الإيمان من حيث المبدأ والأولوية يسبق عنده العقل وقلنا أيضاً إنه يرى أن ثمة قضايا يستطيع العقل البرهنة عليها وأخرى يعجز عن إقامة الحجة على صدقها وصحتها على ضوء ذلك نستطيع أن نحل مشكلة المعرفة عند أوغسطين وأن نعرض رأيه فيها .

يرى أوغسطين ـ بناء على خلفيته الثقافية التي أشرنا إليها ـ أن الناس في ادراكهم للأشياء مختلفون فيما بينهم . وهذا الاختلاف يجعل كل واحد منهم يشك فيما لدى الآخر من معرفة . بل إن المرء أحياناً قد يصحح بنفسه بعض ما أدركه من قبل وعقده ولهذا يرى أن الناس وإن كانوا مختلفين فيما بينهم إلا أنهم متفقون على شيء هام وهو أنهم يشكّون . فالشك هو الحقيقة الثابتة لدى الناس جميعاً . ومعلوم أن الشك يرتبط بالفرد الذي ينبغي أن يكون حياً وما يرتبط بذلك من تذكر وإرادة ونسيان ومعرفة .

وقد تنبه أوغسطين في فترة مبكرة إلى أنه لا ينبغي لنا أن نثق في الحواس ، فهي أولاً خداعة من جهة ومن جهة أخرى فليس كل موجود يمكن أن يحس . لهذا كان موقفه من الحواس (ولعل ذلك أيضاً يرتبط بالبدن ومساوئه من الناحية الدينية) موقفاً عنيفاً . . تباً لهم من معلمين ماكرين مضلين وتباً لي أيضاً!! لانخداعي منهم باعتبار جوهر الله جلَّ وعلا مادة : نرى صورته في جمال هذه الخلائق المحيطة بنا وقد فاتهم أنه توجد غير هذه الخلائق أرواح هي أشرف وأجمل وأنه يوجد فوق هذه أيضاً روح غير مخلوق ، متسام في البهاء والكمال وهو يعطي الوجود للأجسام والأرواح . وهذا الروح هو أنت يا الله الأب الفائق

في الصلاح وجمال كل ما هو جميل . . تعالى ما كان أشقاني !! حيث ما اهتديت إليك بدليل العقل ورائد النطق الذي هو الفاصل بيننا وبين البهائم ، لكني اتبعت الحواس وجريت وراء الجسد ساعياً إليك فوقعت في شرك تلك المرأة الفاجرة التي جاء سليمان بذكرها بأنها تجلس على كرسيها في باب ياخورها وهي تنادي بعابري الطريق : ألا فأقبلوا إليّ وكلوا من الخبز الحرام فإنه أكثر لذة واشربوا من الماء المسروق فإنه أشد عذوبة .

ولما كنت أنا فاقد اللب مسحوراً بدهاء الحواس تناولت من خبزها ووقعت في فخها فأردتني المهلاك أنها أغوت الكثيرين بتملق شفتيها وطرحت كثيرين جرحى وكل من قتلته كان من الأقوياء .

على ضوء ذلك فإن أوغسطين جعل العقل في ناحية ومعه المعلومات الحاصلة له عن الحس وجعل الحدس في ناحية أخرى . وأوغسطين من حيث إنه مسيحي يجعل الأولوية عنده للإدراك المباشر ولهذا فضل طريق العيان الذي تشاهد به النفس معلوماتها مباشرة ودون واسطة قد كان يدور في داخله صراع عنيف : نحو من يتجه وإلى من يلجأ وعلى أية وسيلة يعتمد لقد بدأ الشك يتسرب إلى نفسه في مسائل كثيرة من جراء تعدد المذاهب التي طرقها : المذهب الحسي المذهب العقلي (ماني) والمذهب الأفلاطوني . . لذلك عزم على أن لا يثق في شيء إلا بعد وضوحه وضوح أن العشرة هي حاصل جمع ٧ + ٣ على حد تعبيره وقد كان هذا الوضوح منعدماً في المذاهب التي تجول بينها لهذا لم يجده إلا أخيراً في المسيحية في الإيمان في المشاهدة الداخلية .

يقول أوغسطين في حديثه عن تفوقه من أمبروزيوس مع أن ما كان يقوله هذ الحكيم لا بأس به يقول أوغسطين: إنه شك في هذا الحكيم كي لا يقع فريسة له كما وقع من قبل في بعض المذاهب الأخرى أنا

والحق يقال لم أكن ممن يذعنون لتعليم أمبروزيوس وإن لم أكن نافراً منه ومنشأ توقفي عن الإذعان كان خوفي من التهور . ومن ثم حجمت على عدم الإركان إليه إلا عندما يتضح لي الحق وضوح سبعة وثلاثة تساوي عشرة. وهذا الوضوح كنت أطلبه في جميع مسائل الإيمان وقد كان لي بالاعتقاد دواء لأمراض سهل المتناول لو كانت بصيرة العقل هي أبسط وأسلم. لأني عند ذلك كنت قد توصلت إلى رؤية حقيقة ديانتك يا ربي التي ليس فيها خلل البتة ولا يعروها تغيير ولا نقصان أبداً ولكن الحال بالنسبة لي كان حال من أسلم نفسه للعلاج عند طبيب جاهل وهو يخاف أيضاً من تسليمها إلى طبيب بارع لأني كنت أخاف من الغلط فمن ثم تحاشيت أن أتعالج من أمراضي. ولما كان لا يتأتى لي وجود علاج شاف إلا من وراء الاعتقاد كان عدم اعتقادي معاندة لك يا رب . أيها الطبيب الرؤوف الذي أعددت دواء الإيمان وصببته على جراح البشر وجعلت لهم فيه الشفاء التام . ومنذئذ اخذت أفضل تعليم الكنيسة الكاثوليكية . ولو أمرتني أن أؤمن من دون برهان لأني رأيت هذا الأمر منها ألطف وأبعد عن الغش من أمر اتباع ماني ـ وكانت يدك الرحيمة يا إلهي تمس قلبي وتسعده رويداً رويداً بأساليب لطيفة ، واضعة أمامي عدة اعتبارات كان لها الفضل في اقتناعي . . من جملة هذه الاعتبارات أني صرت أفكر في نفسي بأني قد صدقت بوجود أشياء كثيرة من غير أن أراها ومن دون أن أكون حاضراً وقت وقعها نظير حوادث عديدة رواها التاريخ ومدن وبلدان وأخبار وقصص أخبرني بها الأصدقاء أو علماء الطبيعة أو غيرهم كثيرون لا عدد لهم . فلو أننا أنكرنا هذه الأخبار واختبارات الغير فكيف يستقيم الحال بالهيئة البشرية .

وأخيراً كنت أفكر في نفسي : بأني قد صدقت من غير شك أني

ولدت من فلان أبي ومن فلانة أمي ولم يكن لي بينة على ذلك إلا قول الناس فبمثل هذه الاعتبارات قد أقنعتني أنت يا إلهي بأن اسفارك المصداقة أي تصديق عند جميع الشعوب لا يصح لنا أن نلوم الذين يصدقونها بل الذين لا يصدقونها ولكن لما رأيت أننا نحن البشر لا نتوصل بقوانا إلى إدراك الحقيقة بنور العقل وحده إدراكاً تاماً بل يلزمنا لذلك الاستعانة بكتاب مقدس ابتدأت أنكر في نفسي بأنك أنت أيها الإله المدبر الوجود ما جعلت هذا الكتاب مصدقاً ومقدساً عند أهل الخافقين إلا لغرض منك وهو أن نبحث في هذا الكتاب عنك وبه نتوصل إلى الاعتراف بك واعتناق ايمانك[1] .

لهذا كله ميز أوغسطين بين موضوع الحدس الإيماني (أو الإيمان الحدسي !!) وبين موضوع العقل الحسي (أو الحس العقلي !!) ميز بين الحقائق الأبدية وبين الموجودات العارضة لكنه منتبه تماماً إلى أن هذا التمييز ليس تمييزاً حقيقياً بل هو تمييز اعتباري فحسب بمعنى أن الله يتجلى من خلال العالم المحسوس وأن العالم المحسوس تكمن قيمته فيما يقوم به من كشف النقاب عن العالم الأبدي الخالد . فلولا العالم المحسوس هذا ما أدركنا الحقائق الأبدية . وهذه الحقائق الأبدية تتجلى بمقارنتها بالموجودات العارضة . وهو هنا قد أفاد إلى حد كبير من الأفلاطونية المحدثة الأبدية أن المعرفة الحسية ليست غير دافع وباعث يجعل النفس تدخل في ذاتها لكي تكتشف الحقائق الكامنة فيها ، وهذه الحقائق هي المقياس الذي نقيس به ما ندركه فمن ناحية الحس ضروري لأنه بحث عن إدراك الحقائق الأبدية وهذه ضرورية بالنسبة إلى الحس

---

(١) (ص ٩٣ ـ ٩٥ من الكتاب السادس ـ الاعترافات) .

لأنها المقياس الذي به نعرف حقيقة المعارف الحسية ومعنى هذا أن المعرفة الحسية والعقلية أو معرفة الحقائق الأزلية الأبدية متضامنتان معاً في الإدراك ولا غنى لواحد عن الآخر . وذلك راجع إلى أن الاثنين أمر واحد[1] .

وهنا تعترض أوغسطين مشكلة هي : إن النفس فانية لم تكن ثم كانت ومع هذا نقول بأن هذه النفس الفانية المحدودة تدرك الحقائق الخالدة فأنى لها ذلك ؟

وكانت إجابة أوغسطين واضحة وهي أن المعلول لا يمكن أن يكون به أكثر مما في العلة فالنفس بالفعل لا يمكن أن تكون علة لكل الحقائق الأزلية الأبدية التي تفوق طاقتها . معنى هذا أن ثمة مصدراً آخر لهذه الحقائق وهذا المصدر ينبغي أن يكون خالداً خلودها ثابتاً ثباتها . هذا المصدر هو الله معناه أنها مدركة لله ذاته . ولهذا قال أوغسطين بنظرية الإشراق الإلهي . فمعرفة الله معرفة فطرية ، وقد تحول بعض الحجب بين إدراك النفس لمصدرها الخالد لكن هذه الحجب لا تفسد جوهر العقل إذ سرعان ما ترتد النفس إلى وعيها حيث يشرق عليها بنوره وعلمه وحكمته فالحقائق الموجودة في النفس هي إذن من فيض الله وهي تؤكد وجود شيء هو المحدث لها ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله[2] .

١٢ - مشكلة الألوهية :

قبل أن نتحدث عن براهين وجود الله عند أوغسطين نود أن نشير إلى أن هذه البراهين كما سبق أن أشرنا تعتمد على لغة القلب أكثر من

---

(١) (د . بدوي فلسفة العصور الوسطى ص ٢٤ - ٢٥) .

(٢) (د . بدوي ص ٢٦) .

اعتمادها إلى العقل الخالص وهي براهين على موجود آمن به أوغسطين من قبل وسعى فيما بعد إلى تعقل هذه البراهين والأهم من ذلك كله هو أن أوغسطين يشير إلى أنه لولا العناية الإلهية ولولا اللطف الإلهي لعجز عن إدراك الله والبرهنة عليه. . «قد وجدت أول ما وجدت التعليم الذي مداره نعمتك الإلهية وبذا عرفت أن أول حركة تنبهنا إلى التماس الحكمة إنما هي من فضل نعمتك وأن نعمتك هي التي تجعلنا نعرف الحكمة ونتعمق في معرفتها»[1] .

بعد هذا التمهيد الذي لا بد من وضعه في الحسبان ونحن نعرض رأي أوغسطين في مشكلة الألوهية نقول :

١ ـ ترتبط فكرة الألوهية عند أوغسطين أشد الارتباط بفكرته عن المعرفة. فقد رأينا أوغسطين يرى أن هناك حقائق خالدة ثابتة أدركتها النفس وقال بأن هذه الحقائق ليس مصدرها النفس بل هي مصدر آخر تماثله . وهذا المصدر ليس إلا الله وهنا نجد أن أوغسطين ينتقل من فكرة الماهية إلى وجود هذه الماهية ذاتها بمعنى أنه أدرك ضرورة وجود كائن لا متناهي خالد هو موجد الحقائق الأبدية في النفس وهذا الكائن لا بد أن يكون موجوداً وجوداً مستقلاً عن النفس لأن النفس حادثة بينما لديها من حقائق أزلية أيها الأشرار الأغرار التفتوا إلى داخلكم وانظروا في قلوبكم تجدوه فيها[2] .

والجديد هنا هو أن أوغسطين لم يفصل في الذات الإلهية بين الوجود وبين الماهية . فوجود الله ماهية والماهية هي عين الوجود .

---

(١) (أوغسطين : الاعترافات ص ١٢٨ تعريب الخوري يوسف المعلم ط ٤ القاهرة سنة ١٩٧٥ م) .

(٢) (الاعترافات ص ٦٤ : الكتاب الرابع) .

وهذا الدليل يعتمد على الإدراك الفطري المباشر . إذ إننا رأينا في مشكلة المعرفة أن ثمة مصدرين : العقل والحدس أو الإلهام وهنا يأتي هذا الدليل كنوع من الإدراك الفطري المباشر يأتي نتيجة ضرورية لإشراق النور الإلهي على النفس حيث إنها قد أقرت حينئذ بشروقه عليها ومن ثم بوجودها بالنسبة له : فأنى لي أن أنكر وجود الشمس وقد غمرتني بنورها !! وأنى لي أن أسعى إلى البرهنة عليها وهي أوضح من كل وضوح لا بل إنني قد ألجأ إلى الشمس لإثبات الموجودات الأخرى كيف لا ونحن لا نستطيع أن نميز الموجودات في غيبتها .

لهذا فإننا نستطيع أن نتخذ فكرة الألوهية كضامن لوجود الأشياء وقد عبر يوسف كرم عن هذا الدليل بقوله : إن الحقائق على اختلافها يستكشفها العقل ولا يؤلفها وهو يراها ثابتة ضرورية . وليس يفهم هذا الثبات وهذه الضرورة إلا بحقيقة قائمة بذاتها وليس العقل الإنساني تلك الحقيقة لأنه منفعل ناقص يتقدم ويتأخر فهي جوهر أسمى من العقل أي الله[1] .

٢ ـ ولقد رأينا أن من سمات الفلسفة الأوغسطينية أنها جمعت بين العقل وبين القلب، بين الوحي الديني وبين البراهين العقلية لأن أوغسطين لم يكتف بالإيمان فقط ولا بالتعقل فقط بل كان إيمانه ينشد التعقل وكان العقل عنده عقل مسيحي مؤمن وهذا أمر انعكس على دليله الثاني لتأكيد القول بوجود الله .

يرى أوغسطين ـ رؤية عقلية ـ أن موجودات هذا العالم تنتقل من حالة إلى أخرى وأن عدة صفات تعتور الموجود الواحد . وتغير

---

(١) (يوسف كرم ص ٣٤) .

الموجودات يعني أن يأخذ الشيء صورة جديدة له بل قد يأخذ صورة مضادة له . ومن المعلوم أن الشيء لا ينقل نفسه من حالة إلى حالة أو بتعبير آخر : الشيء لا يعطي نفسه الصورة الجديدة لأن هذا يعني أن يكون حاصلاً عليها وغير حاصل عليها في وقت واحد ومن نفس الجهة . وفي هذا تناقض شنيع ، لهذا وجب أن نسلم بوجود موجود كامل لا نهائي خلق هذا الكون والفساد الظاهر أمامنا . يقول أوغسطين إن العالم نفسه بتغيره المنظم تنظيماً عجيباً وبأشكاله البديعة يعلن في صمت أنه مصنوع ويقول في موضع آخر: السماء والأرض تعلنان أنهما مخلوقتان إذ إنهما تتغيران ويستحيل أن يكون في غير المخلوق شيء إلا وقد كان فيه سابقاً بمعنى أن غير المخلوق ثابت لأنه إن تغير حصل على شيء لم يكن له . فلم يكن غير مخلوق والسماء والأرض تتغيران . فهما إذن مخلوقتان[١] .

٣ ـ كذلك نجد عند أوغسطين الدليل المعروف الآن في تاريخ الفلسفة بالدليل الغائي على وجود الله وخلاصته أن هذا العالم مصنوع على نمط معين وبعضه فاعل وبعضه الآخر منفعل وأن كل موجود فيه له دور محدد . وهذا العالم بنظامه البديع وبقوانينه الثابتة ينطق كشاهد صدق على وجود الله .

يقول أوغسطين : تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال وكأنك تسائلها ولما كان من الممتنع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها فإنك تدرك حالاً أنه لم يمكن أن توجد بقوتها الذاتية وفي الاعترافات نطالع قول أوغسطين يقول مخاطباً الله :أما أنت فإنك حي قيوم دائماً لا ينقص

---

(١) يوسف كرم ص ١٣٣ .

منك شيء وقد كنت قبل جميع الأجيال وقبل كل ما يخطر للتصور لأنك رب كل شيء .

وهذه هي أهم البراهين التي استند إليها أوغسطين في تأكيده لوجود الله . جمع فيها كما قلنا بين منطق العقل وبين منطق الوحي . بين ما رآه ببصره وما عاينه ببصيرته بين ما يراه كإنسان وبين ما عاينه كقديس .

على أننا إذا كنا قد أثبتنا وجود الله ببعض البراهين فليس معنى هذا أننا نعرفه أو أننا ندركه تمام الإدراك . فنحن أولاً : لا نستطيع بحال من الأحوال أن نتصور الله أو أن ندركه . وحتى إن أدركنا قبساً منه فإننا لا نستطيع أن نعبر عن ما أدركناه فلا لفظ أو لا شيء يقال على الله كما ينبغي لله، صحيح أن لله صفات متعددة لكن هذه الصفات لا تعني تعدداً أو انقساماً في الذات الإلهية ، ولذلك فالقديس أوغسطين يرى أن الصفات عين الذات . فكله علم وكله قدرة . والذات هي بعينها الصفات فالله هو الصفات الأزلية الخالدة وهذه الصفات الأزلية الخالدة هي الله .

على أنني وإن كنت أعجز عن وصف الله فليس معنى هذا أنه لا توجد له صفات ، فالعيب هنا إن جاز أن يكون هناك عيب هو في عجز العقل الإنساني واللغة الإنسانية عن إدراك الله والتعبير عن الصفات الإلهية : إذ إننا لو سلبنا الله صفاته لكنا على حد تعبير علماء الكلام المسلمين من المعطلة[1] .

وينبغي أن ننزه الله عن كل ما عداه من موجودات فليس معنى أننا

---

(١) راجع ص ٤٨ من الكتاب الثالث من الاعترافات .

نشارك الله في بعض صفاته أنه يشابهنا بوجه من الوجوه . ذلك أن الصفة التي تلحقنا أو التي تنسب إلينا تختلف في طبيعتها على نسبة ما يشبهها إلى الله . فالله منزه عن كل المخلوقات . فإذا كانت الصفات أمراً زائداً يضاف إلينا فإنها ليست كذلك بالنسبة إليه إذاً هي هو أو هو هي . لهذا يستشهد أوغسطين هنا بما ورد في الإصحاح الثالث من سفر التكوين الآية ١٤ أوهيه الذي أوهيه . فالله هو الله وينبغي أن يدرك الله من خلال ذاته لا من خلال شيء آخر . وأخص صفاته كما تذكر الآية هنا الوجود الخالص وهذا الوجود الخالص كما قلنا يتضمن أنه كله علم خالص لأننا في الوجود الخالص لا نستطيع أن نميز بين الذات وبين الصفات كما أننا في الوجود الخالص لا نفصل بين صفات أساسية وبين صفات ثانوية أو عارضة . لهذا فإنه كله علم وكله حكمة وكله إرادة . . إلخ .

وهذه الصفات صفات أزلية الذات وهذا معناه أن العلم الإلهي (بوجه خاص) علم أزلي . فالله أولاً يعلم ذاته من ذاته وهو أيضاً يعلم الأشياء من ذاته لا من الأشياء نفسها إذ إنه لو علم الأشياء لكان عليه حادثاً . ولهذا فإنه يعلم الأشياء من ذاته لأنه المنشىء لها والموجود لها والضامن لوجودها .

ويرتبط بذلك أن الله نظراً لأنه يعلم الأشياء فإنها توجد طبقاً لعلمه لكننا لا نستطيع أن نقول إنه يعلمها لأنها موجودة إذ إن هذه الأخيرة تعني أن يكون علمه تابعاً لوجود الأشياء بينما الحقيقة أن العلم سبب في وجودها .

والعلم الإلهي عال على الزمان لأنه ثابت لا يتغير فالله يعلم الأشياء قبل حدوثها وأثناء حدوثها وبعد خروجها من الوجود إلى العدم بعلم واحد فهو يعلم ما حدث وما يحدث وما سوف يحدث بعلم

واحد . ودفعة واحدة!! ولهذا نستطيع أن نقول على لسان القديس أوغسطين : كل معلوم للّه موجود وما ليس معلوماً له فلا وجود له فالعلم الإلهي هنا هو مصدر الكون والفساد .

ومن المعروف أن الكون والفساد لا يتهان لدى اللّه إلا من خلال الإرادة والقدرة فالعلم الإلهي يسبق ـ بالذات لا بالزمان ـ الإرادة التي تسبق بالذات أيضاً لا بالزمان ـ القدرة . فإذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون . فالإرادة تخضع للعلم والمراد الإلهي يتحقق بالقدرة الإلهية ، . معنى هذا أنه إذا كان العلم الإلهي يعم الوجود كله فإن هذا الوجود أيضاً بما فيه من نظام وفعل وانفعال يرجع إلى المشيئة والقدرة الإلهيتين فلا يوجد موجود يمكن أن يخرج عن دائرة إرادة اللّه وقدرته .

يقول يوسف كرم في معرض حديثه عن الصفات الإلهية : إن اللّه بسيط كل البساطة وما نتصوره فيه هو عين الجوهر الإلهي بل يجب الاحتراز من تسميته جوهراً لئلا يذهب الفكر إلى أن اللّه موضوع لصفات أو أعراض متمايزة منه . والأليق أن نقول الذات لأن هذا اللفظ لا يتضمن سوى معنى الوجود واللّه هو الموجود إلى أعظم حد . فلا بد أن تكون صفاته عين ذاته إذ إن الحاصل على كمال ما دون أن يكون هو ذلك الكمال فهو مشارك فيه ولا يستغرقه كله ويمكن أن يفقده فيكون كماله متمايزاً منه وتكون كمالاته متمايزة بعضها من بعض . وإذن فاللّه عظيم لا بعظمة مغايرة له بل بعظمة هي عين ذاته . . وعلى هذا النحو تتحد كل صفةإلهية بالذات الإلهية ومن ثم تتحد الصفات فيما بينها .

١٣ ـ النفس :

مشكلة النفس من المشاكل المرتبطة أشد الارتباط بالدين ذلك أن

كل دين يؤمن بالثواب والعقاب يؤمن بالبعث يؤمن بالخلود إذ إن وجود الله يغدو بالنسبة للإنسان أمراً خالياً من كل معنى لو لم يبعث النفس الإنسانية لمساءلتها عن ما اقترفته في حياتها الدنيا .

وقد أدرك أوغسطين النفس كجوهر مادي متميز عن البدن من مجموعة الحقائق الأزلية الأبدية التي أدركها من خلال النفس ، فهو يرى أن المرء لا يدرك ذاته إلا إذا فكر ومن شأن هذا التفكير أن يؤكد للمرء الحاضر والماضي أقصد من شأنه أن يثبت وجود الذات Ego (الأنا) الإنسانية طوال مراحل شعورها . فوجود النفس مرتبط بوجود الفكر لأن الفكر ينم عن وجود ذات حية ليست هي الجسم لأن الجسم ممتد في الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق وليست كذلك النفس . لأن النفس لا تدرك من الخارج كما هو الحال في الجسم بل إنها تدرك من الداخل من خلال الفكر ولا يمكن أن يكون الفكر فعل الجسم لأن الأشياء التي نعرف لها خصائص جوهرية متمايزة هي أشياء متمايزة بمعنى أن من خصائص الذات الإرادة والتعقل والحياة وهذه لا ترجع إلى الجسم بل إلى الذات إلى النفس ومن المعروف أن الحياة والتعقل والإرادة ليست أموراً مادية لهذا فإن النفس المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه العمليات الفكرية ليست مادية .

يؤكد ذلك أن من شروط الجسمية شغل الحيز وما لا يشغل حيزاً فليس بجسم ونحن نستطيع أن نتصور بالفكر أموراً مادية كثيرة دون أن نشغل حيزاً غير الذي يشغله الجسم وهذا أيضاً دليل على لا مادية النفس .

وعند أوغسطين نجد أن النفس الإنسانية واحدة وليست متعددة صحيح أن لها قوى لكن لهذه القوى اعتبارات متباينة لسلطة واحدة أو لوجه واحد هو النفس . فليس هناك ما يمنع من القول بوجود نفس

عاقلة وغضبية وشهوانية كما ذهبت الفلسفة اليونانية رغم أن أوغسطين يطلق عليها أسماء أخرى بحيث يرى أنها تمثل الوجود والمعرفة والإرادة أو إن شئت العقل والذاكرة والإرادة والنفس في حقيقتها واحدة ولا تتمايز فيها بينها اللهم إلا بتمايز الفعل .

وفي بحثه لمسألة حدوث النفس تردد أوغسطين بين القول بقدمها وبين القول بحدوثها لأن أوغسطين قد انتسب في صدر شبابه إلى المانوية حيناً وإلى الأفلاطونية حيناً آخر . ولما كانت المانوية تقول إن النفس صادرة عن ذات الله فإن مثل هذا القول إما أن يجعل الله متغيراً كالنفس أو يجعل النفس أزلية كالله .

ولهذا لم يرض أوغسطين بالموقف المانوي . كذلك لم يرق له الموقف الأفلوطيني الذي يقول بأن النفس أزلية وأنها هبطت لسبب أو لآخر إلى العالم المحسوس وأنها سوف تعود من خلال التطهير الذي يترتب عليه القول بالتناسخ[١] .

لقد رفض أوغسطين هذا الموقف لأننا أولاً لا نتذكر حياة سابقة لنا ولأننا من جهة ثانية نرفض أن نسوي بين النفس الإنسانية وبين النباتية أو الحيوانية ومن جهة ثالثة فإن الموقف الأفلوطيني يتعارض مع المسيحية . لهذا رفض أوغسطين القول بأزلية النفس . لهذا كان موقف أوغسطين أن النفس حادثة لكن السؤال الآن هل يخلق الله النفس بخلقه هيكلها أم أن النفس تتولد من الأب أي تأتي عن طريق الولادة . لقد كان هذا الاحتمال الأخير أقرب إلى أوغسطين لأنه يوافق المسيحية التي ترى أن الابن تحمل خطيئة الأب والخطيئة تتعلق بالنفس

---

(١) (راجع ص ١٢٩ الكتاب السابع من الاعترافات) .

ولهذا فإن ولادة الإنسان بخطيئة تعني أن النفس جاءت إلى الابن عن طريق الأب عن طريق الوراثة كيف لا والخطيئة ابتدأت من آدم حيث ورثها الابن عن أبيه . . وهكذا إلى يومنا هذا لذلك قلنا إن أوغسطين قد تردد بين القول في بداية حياته الفكرية بين القول بقدم النفس وبين القول بحدوثها (فالخطيئة أيضاً قديمة قدم آدم !!) .

أما عن خلودها فأمر لم يتردد في الاعتراف به لأن الثواب والعقاب (الحساب) يقتضي بقاء النفس وقد اعتمد أوغسطين على دليلين رئيسيين لإثبات خلود النفس أفادهما من أفلاطون .

فهو (أفلاطون) يرى أن النفس نظراً لمغايرتها البدن فانها بسيطة وليست مركبة ولهذا فإنها لن تفسد أبداً ويقابل ذلك عند أوغسطين أن النفس محل للحقائق الأبدية الخالدة وهذه الحقائق الأبدية الخالدة (البسيطة) ملتصقة بالنفس لا تنفصل عنها . والأبدي إذا حل شيئاً أكسبه صفته . ولهذا فإن النفس اصبحت أبديةً أبدية الحقائق الحاملة لها .

أما الدليل الثاني فهو ما ذهب إليه أفلاطون من أن النفس مصدر الحياة ولهذا فلن تموت البتة وصدى ذلك عند أوغسطين هو أن النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها قائمة بالذات الإلهية وليس للموجود بالذات ضد سوى اللا وجود (العدم أو الفساد) وليس للا وجود وجود حتى يسلب النفس وجودها .

وثمة دليل ثالث هو أن أوغسطين ذهب إلى أن النفس تنشد السعادة ، وقد أشرنا إلى أن السعادة التي تطلبها النفس هي سعادة أبدية إذن إن سعادتها تعني معاينتها للإله وإشراقه الدائم عليها . . ولا يمكن للنفس أن تطلب الخلود إلا إذا كان هذا الطلب أمراً طبيعياً فيها

بمعنى أن ميلها إلى السعادة الأبدية ميل غريزي فطري ومن ثم فهي خالدة .

أوغسطين إذن يقول بخلود النفس الإنسانية وهنا ينبغي أن نعرض موقفه من صلتها بالبدن : هل العلاقة بينهما علاقة هوية واتحاد أم أن العلاقة بينهما أشبه بوجود ساكن في منزل . إلى غير ذلك من علاقات .

لقد كان موقف أرسطو واضحاً وهو أن النفس فاسدة بفساد البدن موجودة بوجوده (أي حادثة بحدوثه) ، وهذا جنح أوغسطين إلى الموقف الأفلاطوني الذي يرى أن العلاقة بين الجسم والنفس علاقة مؤقتة بحيث إن فساد الجسم لا يؤدي إلى فساد النفس . فالنفس عند كليهما خالدة بينما الجسد فاسد وهذا فإن الجسم عنده لا يؤثر في الروح والروح لا تتأثر بالجسم فكل منهما جوهر مستقل قائم بذاته . ولقد أدرك أوغسطين صعوبة تحديد العلاقة بينهما وكان قوله إن اتحاد الجسم والنفس أمر عجيب للغاية ولا يستطيع الإنسان أن يقف عليه. كيف يمكن أن يربط جوهر روحي بجسم لكي يحببه وكيف نعلل جهل النفس بكثير مما تعقله في الجسم وهي مدبرته ؟ .

وبعد أن عرض أوغسطين بعض الأراء في هذا الصدد انتهى إلى أن الإنسان هو النفس والجسم معاً فالنفس والجسم لا يؤلفان شخصين بل انساناً واحداً خاصة وأن النفس تميل بطبيعتها إلى أن تحيا في الجسم ، وعلى ذلك فإن النفس هي الإنسان الباطن والجسم هو الإنسان الظاهر دون أن تصير النفس جسماً أو يصير الجسم نفساً . وليس محل النفس جزءاً معيناً من الجسم كالرأس أو القلب بل الجسم كله وهذا لازم من بساطة النفس وظاهر من أنه حين يحس أدق جزء من الجسم تعلم بذلك النفس كلها[١] .

---

(١) (يوسف كرم ص ٣٨ ـ ٣٩) .

١٤ - الأخلاق :

عالج أوغسطين وهو مسيحي قبل كل شيء المشكلة الخلقية حلاً مسيحياً . وهذا أمر اتضح حتى الآن من خلال كل المشاكل التي عرضنا موقف أوغسطين منها .

يبدأ أوغسطين بتعريف الحرية فيرى أنها ليست القدرة على اختيار الخير والشر معاً ، فهذا تعريف غير صحيح عنده لأن هذا التعريف يجعل الله غير حي . لأن الله ليس له القدرة على اختيار الشر ، لأن اختيار الشر نقص بينما الله كامل ولذا يرى أوغسطين أن الحرية هي القدرة على قول « لا » لذلك فإن الحرية شيء مطلق من جهة أنها تتيح للإنسان أن يرفض أي شيء وكل شيء . واضح إذن أن هذا التعريف للحرية عند أوغسطين قد ساقه واضعاً في حسبانه الحرية الإلهية في المقام الأول ولهذا رفض التعريف التقليدي لها والذي لا يختلف عليه اثنان . فالحرية بالنسبة للإنسان ليست إلا القدرة على اختيار هذا أو ذاك دون قسر وجبر .

على كل حال فإن ما يهمنا من تعريف أوغسطين للحرية أنه يقر من حيث المبدأ ، الحرية الإنسانية . وعندي أنه لم يكن يملك إلا الإقرار بذلك لأنه لو لم يعترف بالحرية الإنسانية ـ اعترافاً نظرياً على الأقل لتعرض لمشاكل لا قبل له بحلها ويكفي أنه بدون الاعتراف بالحرية فليس ثمة داع لثواب وعقاب وجنة ونار المهم أن أوغسطين يرى أن أخص خصائص الإنسان أنه كائن حر إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكاً لي فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه إنه ملكي !

بل إن رفض الحرية عند أوغسطين تأكيد لوجودها . ناهيك عن

أن الناس يمدحون البعض ويذمون البعض الآخر ويلومون هذا على سوء سلوكه ويبجلون ذلك وكل هذا يتضمن وجود الحرية .

وكذلك فإن ما يجعل الحرية الإنسانية أمراً قائماً هو هذا الطابور الطويل من الأوامر والنواهي الإلهية (التكليف الإلهي للإنسان) وما كان يمكن أن يكون لهذه الأوامر أية دلالة في غيبة الحرية الإنسانية إذ كيف يخاطبني الله بقوله افعل أو لا تفعل . مع أني إذا لم أكن حراً لا أملك القدرة على الفعل !! لذلك فإن المرء يعد ـ بحق ـ رب أفعاله وسيدها .

غير أن هذه العبارات السابقة الجميلة سرعان ما تثير من بين سطورها صعوبات بالغة .

فقد أشرنا إلى أن العلم والإرادة والقدرة الإلهية كلها تعم الوجود . فالله يعلم بعلم واحد (ومرة واحدة) كل ما يحدث للإنسان ابتداء من مهده حتى لحده . فكيف يكون المرء حراً مع أن كل أعماله معلومة من قبل لدى العلم الإلهي . لهذا فإن الصلة بين العناية الإلهية وبين الحرية الإنسانية تثير مشاكل لم يستطع أوغسطين أن يحلها بل هرب منها .

ليس هذا فحسب بل إن من جملة الأدلة التي ساقها أوغسطين على وجود الله الدليل الغائي حيث انتهى إلى أن العالم يخضع لنظام معين وأن له سنة لا تتغير ولا تتبدل وأنه مصنوع من قبل صانع أحاط بكل شيء علماً . فأنى للإرادة البشرية أن تتخطى السنة الإلهية : إن ثمة قانوناً طبيعياً ينبغي للإرادة ـ شاءت أم أبت ـ أن تسير عليه ولا تتخطاه لأنها لا تملك أن تتخطاه وما يميز الإنسان من سائر الكائنات الأخرى هو أنه يشعر بميل نحو تحقيق القانون العام بينما تقوم الكائنات الأخرى بالسير على هذا القانون العام دون شعور منها بذلك !!

لهذا فإن أوغسطين يرى أن الحرية الإنسانية تكون في اتباع هذا القانون الهام إذ فيه خير المرء ، أما إذا اعترض عليه فإن في ذلك ضرراً وشراً يحيق به . لأن الإنسان عامة يخضع للإرادة الإلهية (رغم أنفه) لكن ما يميز الشرير من الخيّر هو أن هذا الأخير يخضع للإرادة الإلهية بحريته أما الشرير فيخضع للإرادة الإلهية مرغماً ـ شأنه في ذلك شأن الأمة التي تطيع سيدها دون أن تكون راغبة ـ في أعماقها في طاعته .

الخير إذن ، هو مطابقة الإرادة للنظام الإلهي بينما الشر مخالفة الإرادة لهذا النظام (لاحظ هنا الأثر اليوناني وخاصة الفلسفة الرواقية على أوغسطين) إن طاعة القانون فضيلة تستحق الثواب ومخالفته رذيلة تستحق العقاب .

والمبدأ الأساسي للقانون الخلقي هو : إخضاع الحواس للعقل وإخضاع العقل لله بحيث تتجه حياتنا كلها إلى الحصول على الله لأن ذلك هو الترتيب الطبيعي[1] .

الحرية الإنسانية إذن مرتبطة ومحددة من قبل بطبيعة الأشياء التي خلقها الله ومرتبطة من جهة ثانية بالعناية الإلهية أو إن شئت بالخط الإلهي الذي رسمه الله لها .

وباختصار فإن الحرية الإنسانية تابعة لله الذي هو وهو وحده المطلق .

ولا يرى أوغسطين في ذلك حداً من حرية الإنسان وتفسيره لذلك هو أن الفعل على حد تعبير الأشاعرة فيما بعد ، يعد خلقاً لله وكسباً للإنسان بمعنى أن الفعل الواحد يرد إلى الإنسان ويرد أيضاً إلى الله ،

---

(١) (ص ٤٢ يوسف كرم) .

وهنا نجد أن للفعل علتين: علة أولى هي الله وعلة ثانية تخضع أساساً للعلة الأولى التي هي الله . والإنسان يعمل بنعمة من الله وبتوجيه منه ، وهذه النعمة الإلهية لا تؤيد الحرية الإنسانية في عرف أوغسطين ولا يرى أن سبق العلم الإلهي للعمل الإنساني يعد نوعاً من القسر والجبر !! فالله هو الخير بالذات ولا يوجه المخلوق إلا للخير ، والخير هو المطلوب ولأجل هذا أعطانا الله العقل نعلم به الخير وأعطانا المحبة نميل بها إلى الخير المعلوم ، والعقل والمحبة مبدأ الحرية ، وكلما طاوعنا هدى العقل وتحررنا من الشر ازدادت الإرادة حرية[1] .

الإنسان إذن عند أوغسطين حر وما دام حراً فإنه أخلاقي لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن الأخلاق في غيبة الحرية . فلا أخلاق بلا حرية وترتبط المشكلة الخلقية عند أوغسطين ارتباطاً وثيقاً بالله شأنها في ذلك شأن أعضاء فلسفته الأخرى ذلك ان الله مصدر المعرفة الحقة كما أنه مصدر الوجود أيضاً . وهو كذلك مصدر الخير في هذا الوجود والإنسان الأخلاقي عنده هو الإنسان الواصل هو الإنسان السعيد الذي أنعم الله عليه بالمشاهدة والمعاينة طوبى لأنقياء القلوب فإنهم يعاينون الله .

الله إذن = هو الحقيقة الأبدية الخالدة = هو السعادة . . فأن تكون سعيداً معناه أن تملك الحقيقة الأبدية . . أن تملك الله ويملكك الله وكل ذلك عن طريق المحبة ولهذا فإن القانون الأخلاقي عند أوغسطين هو القانون الإلهي . . فإذا كان القانون الإلهي خالداً ثابتاً فإن القانون الأخلاقي أيضاً هذا شأنه أو ينبغي أن يكون شأنه . وهنا يرفض أوغسطين الاتجاه المانوي والأرسطي جانحاً نحو الأفلاطونية كعهدنا به حتى الآن في معظم المشاكل التي تعرضنا لموقفه منها . القانون

---

(١) المصدر السابق ص ٤٣ .

الأخلاقي لارتباطه بالقانون الإلهي ينبغي أن يتعالى على الزمان والمكان ينبغي أن يكون قانوناً عالمياً ينبغي أن يخاطب في المرء باطنه لا ظاهره ، سريرته لا علنه ، جوانيته لا برانيته ، ينبغي أن يخاطب القلب المحب الممتلىء بالمحبة الإلهية والمشتاق إلى معانقة الرب.

معنى هذا أن السير على القانون الإلهي هو الذي يفصل بين الخير والشر بين الإنسان الأخلاقي وغير الأخلاقي لأن القانون الإلهي هنا بما يتضمنه من أوامر ونواهي يعد ترمومتراً للسلوك البشري فبقدر ما نقترب من تنفيذ الأوامر الإلهية وتبتعد عن ما نهى الله عنه بقدر ما تكون أخلاقياً. إن الخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي والطبيعي . أما الشر فهو مخالفة هذا القانون ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر فالخير شيء بالفعل أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً بل هو سبب محض أي إن الشر هو سبب للخير أي سبب للنظام ولهذا فإن علة الخير هي علة فاعلية بينما علة الشر علة نقص . بمعنى أن الخير شيء إيجابي وجودي . أما الشر فهو نقصان أو عدم . ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه النقص[١] .

ولهذا فإن كل الموجودات ما عدا الله هي موجودات ناقصة ومن ثم بها قدر من الشر كثر هذا القدر أو قل . لذلك فالوجود الخالص (الله) كله خير وما ليس وجوده خالصاً فيه شر . وهذا هو السبب في أن الشر يرتبط بالتغير فكل موجود ثابت ثباتاً مطلقاً هو خير كله أما الموجودات المتغيرة فناقصة ولقد سأل القديس أوغسطين نفسه لماذا تخضع الأشياء للشر ؟ وأجاب لأنها متغيرة ولماذا ليست هي الوجود

---

(١) (بدوي ص ٣٦) .

(الخالص) ؟ لأنها أدنى من ذلك عملها . ومن هو الذي عملها ؟ إنه هو الموجود. ومن هو ذلك الموجود؟ هو الله الذي عمل الأشياء بحكمته ويحافظ على وجودها بخيره الأعظم[1] .

أما عن الفضائل عند أوغسطين فقد ذهب إلى القول بأنها هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدل وغيرها من فضائل أخرى كالصبر والكرم والبذل . : لكنه انتهى إلى أن هذه الفضائل لا قيمة لها أو بتعبير أدق لا وجود لها إلا من خلال الفضيلة الأم التي هي « المحبة » فالمحبة هي رأس الفضائل وهي التي تجب ما عداها فبوجودها توجد الفضيلة وبغيابها تنعدم الفضيلة حتى وإن جاء السلوك خيراً . لأن الخير هنا أو الفضيلة سوف تكون فضيلة صورية فضيلة شكلية فحسب ، سوف تكون صورة زائفة للفضيلة الحقة . لأن المسيحية تهتم بالباطن بالسريرة باللب لا بالمظهر . وما دامت المحبة قد سيطرت على الإنسان فإنه سوف يكون بلا جدال انساناً أخلاقياً فهي ينبوع كل الفضائل . وإذا كانت المذاهب الأخلاقية تسعى إلى إيجاد شيء ما كضامن للقانون الخلقي ، فإن أوغسطين يرى أن أعظم ضامن لهذا القانون هو الله ذاته فالأشرار سوف يحجبون عن معاينة الله ، أما الأخيار فسوف يعاينونه وأسوأ عذاب يمكن أن يحدث للمرء كما يقول صوفية الإسلام هو عذاب الحجاب .

١٥ - مشكلة العالم عند أوغسطين :

ذكرنا في حديثنا عن أدلة وجود الله أن من جملة الأدلة النظر في هذا العالم وما فيه من جمال وجلال وما فيه من موجودات على نمط

---

(١) (جالسون ص ٢٠٣) .

واحد . . وكلها تشير إلى وجود خالق لها وهنا نجد أن تاريخ الفلسفة كله إما أن يقول بفكرة الخلق أو الإحداث وإما أن يقول بفكرة القدم قدم العالم. فإذا صنفنا رجال الدين جميعاً نجد أنهم يقولون بفكرة الخلق ، بل إن فكرة الخلق ذاتها لا وجود لها فيما نعلم ، إلا من خلال الدين . ولم تعرف الفلسفة اليونانية في فجرها وضحاها وظهرها فيلسوفاً قال بأن العالم خلق من العدم فكلها مجمعة على ضرورة وجود مادة قديمة لهذا العالم. إن فكرة الخلق من لا شيء - التي كانت بين تعاليم العهد القديم - فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانية كل الغرابة ، فإذا تحدث أفلاطون عن الخلق تصور مادة أولية تناولها الله بالتشكيل ، وقل ذلك أيضاً في أرسطو . فالإله عندهم أقرب إلى أن يكون فناناً أو مهندس عمارة منه إلى أن يكون خالقاً. فالمادة في رأيهم أبدية أزلية لم تخلق والذي خلقته إرادة الله هي الصورة وحدها ، فجاء القديس أوغسطين وذهب إلى ما يعارض هذا الرأي وهو مذهب لا مندوحة عنه لكل مسيحي أصيل وأعني المذهب القائل ان العالم لم يخلق من مادة بعينها بل خلق من لا شيء . فالله خلق المادة ولم يكن أمره مقصوراً على التنظيم والترتيب[1] .

القديس أوغسطين إذن باعتباره رجلاً مسيحياً أقر بأن العالم مخلوق ومخلوق لله وحده وهو في هذا الصدد قد طوع براعة الاتجاه الأفلاطوني الذي كان معجباً به فيما يبدو إلى حد غير قليل .

فمن ينظر في هذا العالم يجد به آثاراً من خالقه فالعالم واحد ، وخير ، وحق وجميل وهذه كلها صفات مستفادة من خالق هذا العالم . ولذا كان هذا العالم وما زال وسيلة لتأكيد الوجود الإلهي كما أشرنا

---

(١) (رسل : ٨٠) .

وموجودات هذا العالم تتألف من مادة وصورة عند أوغسطين ، كما هو الحال عند الأفلاطونية نجد أن المادة بمثابة قابل وأن الصورة بمثابة فاعل ولهذا فقد أعطى للصورة الوجود وأعطى للمادة العدم . والموجودات تتمايز بصورها لا بموادها لأن المادة عند أوغسطين لا تكاد تكون شيئاً يذكر إذ لا وجود لها ـ في الحقيقة ـ إلا من خلال الصورة فنحن لا نستطيع أن نتصور المادة تصوراً ايجابياً بل إن كل تصوراتنا لها تصورات سلبية . فالمادة تعني انتزاع الصورة فهي سلب للوجود . لأن الشيء إذا كان مؤلفاً من مادة وصورة وإذا كان وجوده متحققاً بصورته فإننا إذا رفعنا الصورة فإن ما يتبقى هو سبب فحسب لوجود هذه الصورة ولهذا كانت المادة أشبه بالعدم . لهذا فإن الهيولى ليست إلا الصورة وقد خلت من الكم ونحن كما نعلم لا نستطيع أن نتصور المادة بلا كَم .

وقد أفاد أوغسطين من الفيثاغورية حينما ربط هذا العالم بالأعداد . فيما يميز المسائل الحسابية هو الدقة والنظام وهذه أول سمة من سمات العالم فكل شيء بقدر معلوم . وكل شيء فيه قائم على الوحدة لأن الشيء الواحد لا ينقسم . والعالم مكون من مجموعة الوحدات ، كذلك ما يميز أجسام العالم أن لها قدراً أو حجماً ، كما أننا نستطيع قياس الأشياء بعضها ببعض ، لهذا فإن القوانين الرياضية هي لحمة هذا العالم وسداه .

ومع أن العالم مؤلف عند أوغسطين من مادة وصورة إلا أنه في تفسيره له أكد أولاً أنه كما أشرنا غير مخلوق وأنه يرجع في الأصل إلى مبدأ غير مادي أي إلى عنصر عقلي . وهذا أمر مفهوم ، فالله أصل الوجود والله ليس مادياً ولا يوصف بأية صفة من صفات المادة ، أصل العالم إذن الروح لا المادة وقد خلق الله العالم بإرادته وقدرته وعلمه .

فقد رأينا أن الله موجود وأنه متصف بصفات الكمال وأن هذه

الصفات عين الذات . وقلنا إن من هذه الصفات الإرادة الإلهية ، والإرادة تعني الحرية لذلك فإن الله لم يكن مرغماً على خلق هذا العالم كما يزعم البعض اللهم إلا إذا قلنا إن طبيعة الله الخيرة دفعته لإيجاد هذا العالم . ومن شأن هذه الطبيعة الخيرة أن تدفعه داخلياً نحو إيجاد هذا العالم . فمن صفات الطبيعة الخيرة أنها ترى الوجود خير من العدم . فالعالم على ضوء ذلك راجع لا إلى الضرورة ولكنه راجع في المقام الأول إلى خيرية الله التي أوجدته .

ويرى أوغسطين أن الله قد خلق العالم على صورته أي صورة الله وذلك من خلال الكلمة التي هي الابن ، والله من خلال علمه لذاته علماً أزلياً حدثت الكلمة حدوثاً أزلياً والكلمة وإن لم تكن هي بعينها الله إلا أنها مماثلة له كل المماثلة . يقول أوغسطين الله لأنه هو الوجود ، خلق الأشياء جميعاً لكنه خلقها بكلمة وبكلمته أيضاً يحافظ عليها في الوجود وإذا كان الصواب أن نقول في البدء خلق الله السموات والأرض فما ذاك إلا لأنه في البدء كان الكلمة بها كل الأشياء خلقت به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان . قبل خلق العالم ومنذ الأزل عبر الله عن نفسه في كلمته قالها لنفسه . وهو حين قالها فقد عبر في الحال عن شمول وجوده وشمول أي المشاركات الممكنة كلها لوجوده . والتعبير عن المشاركات الممكنة لله في وجوده تعتمد منذ الأزل على الكلمة وهذه المشاركات مثلها مثل الله غير مخلوقة وساكنة وضرورية بضرورة وجوده . . وهكذا تصبح الأفكار الإلهية الصور الأولى التي تعبر عن مبادىء الأشياء والتي تخضع الأشياء لقانونها وهي علل الأشياء التي تخلق ولو صح ذلك فإن العالم لا يكون نتيجة لقدر أعمق وإنما يكون صنيعة حكمة عليا تعلم كل ما تصنع وتعرف كل ما تفعل وتستطيع أن تفعل لأنها تَخْلُقُ منذ الازل .

ولا ينبغي أن يقال لماذا خلق الله العالم الآن ولم يخلقه من قبل. إن أوغسطين بحسبانه فيلسوفاً مسيحياً يرى أن الله أولاً قد أوجد العالم الآن لأنه أراد ذلك ، فما دمنا قد نسبنا إلى الله الإرادة فلا ينبغي أن نسأل أسئلة تتضمن أن الفاعل ليس كائناً مريداً لأن هذا السؤال قد يصح إذا وجه إلى علة طبيعته ، لكنه لا ينبغي أن يوجه إلى كائن حي قادر مختار ، ثم إن هذا السؤال يتضمن قدم الزمان وليس هذا صحيحاً عند أوغسطين لأنه يرى أن الزمان مخلوق مع بداية الخلق كله ونحن نرتكب مغالطة شنيعة حينما نفترض زماناً بلا عالم .

بل إن أوغسطين يرى أن هذا السؤال القائل لم يخلق الله العالم الآن أشبه بالسؤال القائل لماذا خلق الله العالم في هذا المكان ولم يخلقه في مكان آخر ، ونحن نعلم أن مثل هذا السؤال خال من كل معنى وهو عبث لا طائل تحته لأن المكان لا وجود له إلا بالأجسام ، فحيث لا أجسام فلا وجود من ثم للمكان وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزمان : فالقَبل والبعد من لواحق الموجودات .

معنى هذا أن حدوث العالم راجع إلى أنه أولاً مخلوق وثانياً لأن الزمان نفسه ذاتي للغاية إذ لا وجود له إلا بالنسبة إلى الذات ، ومن جراء ذلك يعجز المرء عن الإفصاح عن حقيقته بينما هو يعلمه تمام العلم في قرارة نفسه فأنا أعلم ما هو الزمان إذا لم يسألني عنه سائل ، أما إذا أردت شرحه لمن يسأل وجدتني جاهلاً به . ذلك أن الماضي والحاضر ليسا موجودين وجوداً حقيقياً بل الموجود الحاضر فحسب ، وما الحاضر إلا لحظة ويستحيل قياس الزمن إلا وهو في طريقه إلى الزوال . ومع ذلك فالزمن الماضي والزمن المستقبل حقيقتان . وقد عالج ذلك بالقول : إن الماضي والمستقبل لا يكونان في الفكر إلا حاضراً فالماضي لا بد من توحيده بالذاكرة والمستقبل بالتوقع . والذاكرة

والتوقع كلاهما حقيقتان قائمتان في الحاضر . وقد قال إن ثمة أزماناً ثلاثة : حاضر الأشياء الماضية وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية البصرية وحاضر الأشياء المستقبلة هو التوقع ، وهو يدرك أن هذا الحل ليس شافياً حيث قال «إني أعترف لك يا إلهي بأني حتى الآن أجهل حقيقة الزمن» غير أن صفوة الحل الذي يقترحه هو أن الزمن ذاتي إذ هو قائم في العقل الإنساني الذي يتوقع ويرى ويتذكر . ويلزم عن ذلك استحالة أن يكون ثمة زمن بغير كائن مخلوق وأن الحديث عن زمن وقع قبل الخلق حديث خال من المعنى[1] .

العالم إذن خلق بإرادة إلهية اقتضت وجوده بناء على علم سابق وفق ما جاء به الله . وقد أخرج الله العالم من العالم الإلهي إلى الوجود الواقعي عن طريق قدرته وإرادته ولهذا فإن الحكمة أخص خصائص الذات الإلهية . فلا شيء عبث ولا شيء يحدث أو يجري مصادفة بل كل شيء بقدر وكل مهيأ لما خلق له .

وفي سعي منه نحو تفسير الوجود ذهب إلى أن الله قد خلق هذا العالم مرة واحدة وهذا أمر يتفق مع اتجاه الرجل الديني ، ففعل الخلق عند أوغسطين فعل واحد .

وفي هذا الفعل الواحد خلق الله بذور العالم ثم أكمل بعضها في بعضها الآخر (لاحظ مرة أخرى التأثير الرواقي الواضح على أوغسطين) بحيث نستطيع حينئذ أن نفسر الخلق يرجع في الحقيقة إلى الفعل الأول لكنه يظهر بمرور السنين والأيام ويتم عن طريق القوانين الأبدية التي وضعها الله لهذا العالم فلا ينبغي للابن أن يولد قبل الأب ـ ولا ينبغي أن يولد الابن من جهة أخرى بدون أب لأن الله أجرى سنته

(١) (رسل ص ٨١ ـ ٨٢) .

التي تقتضي كمون الابن في الأب والأم . . وهكذا حتى نصل إلى البذرة الأولى (التي هي النطفة) التي أكمل الله فيها الموجودات .

فقد جاء في سفر التكوين صنع الله الإنسان من طين الأرض ولتنبت الأرض نباتاً عشباً يبذر بذراً وشجراً مثمراً يخرج ثمراً بحسب صنفه ولتفض المياه زحافات ذات أنفس حية وطيوراً تطير فوق الأرض ولتخرج الأرض ذوات أنفس حية بحسب أصنافها ، إن الله بحسب هذه النصوص الدينية لم يخلق الموجودات مباشرة كما أنه لا يخلقها في كل مرة تخرج فيه إلى حيز الوجود أمامنا ، بل إنه خلقها دفعة واحدة على حد تعبير أحد علماء الكلام المسلمين . خلق الله أصول العالم فحسب ثم من هذه الأصول صارت الكثرة وجعل التعدد ، وهنا نشير إلى أن أوغسطين لم يقل بتجانس بذور هذا العالم أو أصله كما قالت الرواقية بل إنه يرى أنه من المحال أن يخرج شيء من شيء بحيث يكونا مختلفين في طبيعتيهما . فهذا أمر يرفضه أوغسطين ، فلا يمكن أن يخرج من النبات حيوان ولا من الحيوان إنسان فعناصر هذا العالم المادي حاصلة على قوة معينة وكيفية خاصة يرجع إليها ما يستطيعه أو لا يستطيعه كل منها .

ونوع الموجودات التي يمكن أن تخرج أولا تخرج من كل منها . . وهذا هو السبب في أنه لا يولد فول من القمح ولا قمح من الفول ولا الإنسان من الحيوان الأعجم ولا الحيوان الأعجم من الإنسان .

وبقدر ما أفاد أوغسطين من الفلسفة الرواقية هنا بقدر ما أفاد من أرسطو أيضاً . إذ استخدم هنا وببراعة فكرة القوة والفعل فالبذرة واحدة بالفعل لكنها موجودات متعددة بالقوة . ولكي تخرج هذه

---

(١) (يوسف كرم ص ٤٧) .

الموجودات الكامنة في البذرة لا بد لها من مخرج ومعين . . . وهذا المخرج يخضع لنظام ثابت لا يتغير ولا يتبدل . . حتى نصل إلى المبدع الأصيل لهذا الكون كله سلسلة من العلل المعلولات كلها مرتبطة فيما بينها . والواحدة منها لاحقة للتالية لها ومرتبطة بما قبلها . . وفي أعلى هذه السلسلة نجد الله القابض عليها بعلمه وإرادته وقدرته وحكمته . . إلخ ونقول إن الله يمسك بهذه السلسلة لأنه لو تركها لاندثر هذا العالم وفسد . فالعناية الإلهية موجودة بصفة دائمة ، وهناك فيض وإشراق وتجلي إلهي على هذا العالم بصفة دائمة ودون انقطاع .

وفي هذا الصدد يشير أوغسطين إلى أننا لا ينبغي أن نفهم ما ورد في الكتب السماوية من أن الله خلق العالم في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع فهماً حقيقياً بل هو تعبير مجازي فحسب ذلك أن الأيام التي ذكرها الرب ليست بالتأكيد كأيامنا لأنه ذكر أن الكواكب قد خلقت في اليوم الرابع فكيف تكون الأيام الثلاثة السابقة على خلق الكواكب إذن !! إن اليوم يعني وجود نهار يعقبه ليل ، فإذا لم تكن ثمة كواكب فليس ثمة يوم وليلة . لهذا فإن تصوير التوراة والإنجيل لعملية الخلق هنا تصوير مجازي وما استراحة الله في اليوم السابع إلا تعبير حقيقي عن أن الله قد كف عن فعل الخلق بإيجاده بذور الموجودات . فهو قد خلق الأصول وترك الفروع - إن جاز التعبير - تخرج عن طريق فعل الولادة الذي تتحكم فيه عوامل متعددة .

أما عن ما يبدو في هذا العالم من شر فإن أوغسطين يرى كما يقول يوسف كرم : أن الشر نوعان خلقي وطبيعي وفي الحالين لا ينسب إلى الله ولكن الله يسمح به ثم يستخرج منه الخير ما دام الشر عدماً فليس البحث عن علته بحثاً عن مصدر وجود ، بل عن مبدأ نقص وليس يكون مبدأ النقص إلا في المخلوق فالشر الخلقي أو الخطيئة سواء في

استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والإقبال على خير زائل وعدم النظام في الإرادة .

إن القول مع الأفلاطونيين والمانويين بـأن النفس تخطىء بسبب الجسم والحواس إسراف ظاهر ، أجل : إن الجسم يثقل النفس ولكن الأدنى لا يحكم الأعلى وليس فساد الجسم وسوء تأثيره في النفس سبب الخطيئة الأولى ولكنه نتيجتها والعقاب عليها . وكيف يفسرون خطيئة الشيطان وهو بـلا جسم ! إنها خطيئـة الكبريـاء والحسد والاغتبـاط بالذات ولم يكن آدم وحواء ليخطئا لو لم يبدآ بالاغتباط بنفسيهما حين وسوس لهما الشيطان بأنهما إن أكلا من الشجرة المحرمة صارا كإلهين . . فالإرادة علة الخطيئة أو الخطيئة عدم محبة اللّه في إرادتنا . بعكس الخير فإنه وجود يتطلبّ علة ثبوتية يوجهنا اللّه إليه وتستطيع الإرادة أن تقبل هذا التوجيه وحينئذ تفعل الخير بالشركة مع اللّه مصدر كل فعل .

وإن سأل سائل : كيف أعطانا اللّه حرية تخطىء ؟ أوليس هـو المسؤول عن الشرور ؟ أجبنا إن الإرادة خير من حيث هي قدرة على الاختيار وهي رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغي أن نكون . فهنا أيضاً لا يوجد الشر خارج الخير : إنه لكمال أن نقدر على العمل باختيارنا وأن نراعي بإرادتنا الحرة النظام الموضوع من اللّه فنساهم على نحو ما فعل الخالق كيف كان يمكن أن يحرمنا اللّه إياها ؟[١] .

وينبغي أن يـلاحظ هنا أن الكـل في عرف أوغسـطين المسيحي خاطىء أي إن الكل في البداية شرير ، حتى أولئك الأطفال الأبرياء هم من وجهة نظر المسيحية خطّاء ليس أحد طاهر أمام عينيك (اللّه)

---

(١) (كرم ص ٤٨ - ٤٩) .

ولو كان طفلاً ابن يوم واحد . ومن ثم ترى البراءة في الأطفال من ضعف أعضائهم لا من طهارة أهوائهم[1] كل مولود إذن يولد حاملاً الخطيئة لكن على الجانب الآخر . يرى أوغسطين أن الخير يعم الوجود كله وأنه لا يوجد في هذا العالم شر . وإنما الشر بمثابة سوء تقدير فحسب من الإرادة الإنسانية إن جميع الأشياء مخلوقة منك وإن ما خلقته حسن وإن الشر الذي كنت أبحث عنه بجهدي لم يكن من الأشياء الموجودة إذ لا شيء يوجد من دونك ولا قوام لشيء بدونك وإنه لا يستطيع شيء من الخارج أن يتسلق إلى داخل هذا النظام المرتب منك ويشوشه . وإذا تراءى لنا أن أشياء كذا غير حسنة لعدم اتساقها واتفاقها فيما بينها فذلك صادر عن عدم معرفتنا حلقات الأشياء بجميع أطرافها وروابطها . على أننا لولا ذلك لوجدناها حسنة وكلها مطابقة لأسبابها ومقاصدها[2] . وفي موضع آخر يذكر أن الإرادة الشريرة هي مصدر الشهوة الخبيثة التي متى تبعناها صارت عادة والعادة إذا لم نتغلب عليها سادت فينا سيادة قاهرة وصار الأمر بيدها وأضحينا نحن أسرى في قبضتها . وهذه الحالات أشبه شيء بسلاسل حلقاتها متماسكة مترابطة الواحدة بالثانية .

وأنا كنت مأسوراً مقيداً بأغلالها المرة . نعم صار عندي إرادة جديدة وبها أخذت أسجد لك بالروح والحق وأتوق إلى التمتع بك أيها الإله الذي بك وحدك السعادة . ولكن هذه الإرادة لم تصر بعد قادرة على تلك الإرادة الأولى التي بتمادي الاستعمال صارت قوية مقتدرة . فهاتان الإرادتان بتمادي الاستعمال صارتا قوتين مقتدرتين فهاتان

---

(١) (ص ١٤ من الكتاب الأول ـ الإعترافات) .
(٢) (ص ١٢٢ ـ ١٢٣ الكتاب السابع) .

الإرادتان : القديمة والحديثة الجسدية والروحانية دارت بينهما معركة رهيبة وبعراكهما طحنتا نفسي وعركتاها وبالامتحان فهمت ما يعني الرسول في قوله إن الجسد يناصب الروح والروح يناصب الجسد وهاتان الإرادتان كلتاهما لي ، على أني لو خسرت الآن أتبع الإرادة الشريرة عن كره لا عن رضى وطواعية إلا أن هذه الإرادة الشريرة التي كانت سائرة فيّ قد كانت من سوء تصرفي وانقيادي[1] .

معنى هذا أن وجود الشر في العالم من وجهة نظر الإنسان يعني :

أولاً : جهل الإنسان بهذا الكون وبقوانينه الخالدة والحكم على الوقائع في الأحداث من وجهة نظره الخاصة .

ثانياً : إن وجود الشر يعني إرادة انسانية ناقصة أساءت الاختيار وخضعت لصوت الشهوة طارحة صوت الحق الذي يوجد في أعماقها . فالشر هنا خروج من الإنسان وتمرده على السنة الإلهية . وهذا التمرد هو سبب الشر الذي لا وجود له إلا بالنسبة لهذا الإنسان الشرير .

ثالثاً : عند أوغسطين كل ما في العالم خير فالوجود كله خير لأنه من خلق اللّه ولا يوجد هنا شر كوني البتة لأن الشر الكوني معناه العدم ومن حيث إن العدم لا وجود له إذن ليست هناك شرور .

إن العالم عند أوغسطين يخضع للعناية الإلهية التي تشمل كل موجود من الموجودات . فاللّه خالق هذا العالم المؤلف من الصور والمواد . والموجود من حيث هو موجود لا وجود له من نفسه لأنه ممكن ، معنى هذا أن اللّه الخالق لوجوده هو الماسك أيضاً لهذا الوجود والضامن لاستمراره . ذلك أن الموجود المخلوق لا يملك لنفسه صورة

---

(١) (ص ١٣٧ ـ الكتاب الثامن ـ الإعترفات) .

أو مادة إذ هي مضادات من غيره من الله الذي هو الصورة الساكنة الأبدية الخالقة والذي منه تستمد كل الموجودات صورها فإذا انتزع مالك الصورة صورته فسد الموجود في الحال : معنى ذلك أن دوام الموجودات يشير إلى العناية الإلهية التي رتبت وأحكمت هذا العالم . وما كان يصح لهذه الموجودات أن توجد وأن يستمر وجودها بغير العناية الإلهية .

١٦ - مشكلة بلاجيوس :

كان بلاجيوس واسمه الحقيقي مورجان ومعناه : رجل البحر وهو نفسه معنى لفظة بلاجيوس في اليونانية . . كان بلاجيوس رجلاً من رجال الكنيسة المثقفين المحببين إلى النفوس ولم يذهب في تعصبه الديني إلى ما ذهب إليه كثيرون من معاصريه . فقد آمن بالإرادة الحرة وشك في مبدأ الخطيئة الأولى وذهب إلى أن الناس حين يتصرفون بمقتضى الفضيلة فإنما يفعلون ذلك بفضل ما يبذلون من جهد أخلاقي . فإذا جاء فعلهم صواباً وكانوا من الأرثوذكس ذهبوا إلى الجنة جزاء ما أتوا من فضيلة .

يريد بلاجيوس أن يقول : إن دخول الجنة عمل يتوقف على الإرادة الفردية وسلوك الفرد بجهده الخاص وليس هناك إنسان محكوماً عليه منذ الأزل بدخول الجنة وآخر بدخول النار. ذلك أن العدل الإلهي لا قيمة له إذا لم يكن هناك حرية إنسانية وفعل إنساني حقيقي . هذه آراء قد تروق للكثيرين منا لكن أوغسطين وتابعيه لم يرضوا عنها وأخذوا يهاجمونها ويهاجمون بلاجيوس هذا الزنديق على حد تعبيره .

ولنقرأ رد أوغسطين على بلاجيوس : يرى أوغسطين أن آدم قبل - السقوط - كانت له إرادة حرة وكان في مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف

الخطيئة لكنه لما أكل التفاحة هو وحواء دخلهما الفساد الذي انتقل منهما إلى خلقهما كله . ولم يعد أحد من هذا الخلق يستطيع بقوته الخاصة أن يمتنع عن الخطيئة . فلا سبيل أمام الناس إلى حياة الفضيلة إلا برحمة من الله . ولما كنا جميعاً قد ورثنا خطيئة آدم حقت علينا اللعنة الأبدية جميعاً وكل من يموت بغير تعميد ، حتى الرضع من الأطفال ـ مصيره جهنم!! حيث يصلى عذاباً لا ينتهي وليس من حقنا أن نتذمر من هذا الجزاء . لأننا جميعاً أشرار ، لكن الله برحمته ـ التي يرحم بها من يشاء ـ يختار فريقاً ممن نالهم التعميد فيذهب به إلى الجنة وهؤلاء هم المرضي عنهم لكنهم لا يذهبون إلى الجنة لأنهم خيرون . فنحن كلنا فاجرون فجوراً تاماً إلا من شاء الله برحمته أن يرفع عنه فجوره وهذه الرحمة الإلهية قاصرة على من رضي عنهم . ولا نستطيع أن نجد علة لخلاص فريق ولعنة فريق آخر فذلك محض اختيار من الله لا تدفعه إليه الدوافع فاللعنة برهان على عدالة الله!! والخلاص برهان على رحمته وكلاهما معاً يكشفان عما يتصف به الله من الخير .

وقد يبدو لنا غريباً ألا يقع القول بلعنة الأطفال غير المعمدين موقعاً أليماً في النفوس وأنه على العكس من ذلك يتخذ دليلاً على أن الله خير غير أن اعتقاده في خطيئة الإنسان قد ملأ شعاب نفسه حتى لقد آمن حقاً بأن الأطفال حديثي الولادة أعضاء من جسم الشيطان وتستطيع أن ترد شطراً كبيراً من الجوانب التي هي أقسى جوانب الكنيسة في العصور الوسطى إلى إحساس أوغسطين هذا الإحساس المكتئب بما يعم الكون من إثم .

لكن أغسطين اصطدم هنا بمشكلة لم يستطع لها جواباً هي هذه : إذا كانت الخطيئة الأولى قد ورثها الناس عن آدم كما يذهب القديس بولس في تعاليمه إذن لا بد أن تكون الروح مثل الجسد وليدة الأبوين .

ذلك لأن الخطيئة خطيئة الروح لا الجسد . فهو يرى في هذا الرأي مشكلات عسيرة . لكنه يقول ما دام الكتاب المقدس قد سكت عنها فيستحيل أن يكون الوصول إلى رأي صحيح فيها يهم في موضوع الخلاص وعلى ذلك فهو يترك المشكلة بغير حل[1] .

إذا كان الإنسان يحمل الخطيئة خطيئة الروح فهذه الروح إما أن تكون :

أ ــ أزلية .

ب ــ مخلوقة .

جـ ــ يورثها الأب لابنه .

والمسيحية لا تقول بأزلية الروح كما أنها لا تجرؤ على القول بأن الروح تتم بالولادة عن طريق الأب ـ إنها ترى ضرورة القول بخلق الأرواح وعلى ذلك فالله خالق الروح ومن ثم يكون خالقاً للخطيئة !

هذا هو التحليل العقلي لمشكلة الخطيئة الذي رفضه أوغسطين ويرفضه معظم المسيحيين وعلى ذلك تبقى مسألة الخطيئة جوهر المسيحية بغير فهم أقصد بغير حل أو إن شئت يمكن أن تحل عن طريق الإيمان بها فحسب[2] .

---

(١) راجع رسل ص ٩٧ ـ ٩٩ .

(٢) راجع مناقشة الأكويني لما قاله أوغسطين في هذا الصدد من كتاب رسل ص ٢٤٦ .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١٧ - مختارات من أقوال أوغسطين
من كتاب الاعترافات في معرفته جميع الحقائق
ولم يبق عليه إلا اتباع يسوع المسيح بالاتضاع

وهاأنذا أخيراً توصلت إليك وعرفتك ويا ما أشد ما كان اندهاشي وأعظم ما كان ابتهاجي ! عندما بلغت هذا الحد ولكن لسوء حظي ما تمكنت من التمتع بك إلا للحظة عين أو رمية سهم لأنه عندما كان ضياء نورك الذي لحظته يرفعني إليك كان في الحال ثقل العبء الذي ألقته على منكبي تلك العادات الدنسة يضغط عليّ ضغطاً هائلاً ويجرني جراً إلى الدنيا الخسيسة لأن الجسد الفاسد يعاند الروح والهيكل الأرضي يسبي العقل ويستأثره .

أما أنا فكنت على يقين من أن صفاتك غير المنظورة مثل قدرتك وأزليتك وحكمتك قد عرفت منذ خلق العالم بهذه الأشياء المنظورة وتدرجت رويداً رويداً من هذه الأشياء الحسية إلى النفس غير المحسوسة التي نشعر بها وتعمقت في فحصي وبحثي عن قوة الحس الداخلية التي تتلقى هذه التأثيرات من الأجسام الخارجية ومن الحواس شأن البهائم .

ومن قوة الحس هذه ترقيت إلى القوة الناطقة وهي العقل الذي يتحكم في الأمور التي حضرت لديه عن طريق الحواس الجسدية ولما رأيت قوة النطق متعرضة كغيرها للتقلب والتغير استعنت بنجدة من تفكيري وتعاليت إلى ما فوق متجرداً عن هذه المحسوسات المألوفة وعن

كل تصور أرضي طالباً الوصول من جانب ذلك الضياء الذي كان يتألق أمامي لاعتقادي أنه غير قابل للتغير ولا هو عرضة للنقصان .

وفي آخر المطاف قادتني العناية إلى الوصول إليه فعرفته ما هو ولكن معرفة غير جلية كأنها رشق سهم والعين مني مضطربة مرتجفة وهكذا تخطيت من الخلائق إلى جانب الخالق ولكن لم أستطع أن أحدق فيه بطرفي الضعيف فهبط بي ضعفي إلى أسفل إلى مكان أفكاري المألوفة . فلم يبق لي من هذه الرؤيا غير ذكراها العذب وحيث لم أتمكن من تناول الخبز السماوي الذي كنت متضوراً جوعاً إليه رجعت أتلحظ بتلك الروائع اللذيذة التي كانت تفوح من جوانبه .

نعم كنت أبحث كيف أتمكن من البلوغ إليك لأحظى بك . ولكن بحثي ذهب ضياعاً من حيث لا وسيط بين الله والناس غير يسوع المسيح الإله الإنسان المبارك إلى الأبد فهو الذي يلزمني أن أتثبت به ليوصلني إليك . وهو ـ السجود لاسمه ـ يناديني قائلاً : أنا هو الطريق والحق والحياة وهو لما رآنا أطفالاً صغاراً لا مقدرة لنا على الوصول منه والاقتداء به من حيث هو الله ، صار انساناً مثلنا رفقاً بحالتنا .

وأنا كان ينقصني الانضاع الذي يقودني إلى يسوع المسيح الوديع المتواضع حتى إني ما كنت أعرف ما الذي جاء ليعلمنا إياه عندما حمل ضعفنا ، أي لم أعلم أن كلمتك الأزلي السامي على جميع الخلائق قد تنازل ليرى الناس بأم العين تنازل الإله فلا يعودوا يتشامخون متكبرين بل يعانقوا الاتضاع متذللين حباً بك فتوليهم الرفعة والمقدرة .

١٨ ـ الكتاب العاشر

ف ١٠ في كون الطبيعة الإلهية فوق جميع المخلوقات

إن جل ما أعرفه من غير شك ولا ريب إنما هو أني أحبك أيها الرب الإله . فإن سهامك خرقت فؤادي من كنانة كلامك فشغفت بحبك وكيف لا أحبك ؟ وهذه السموات والأرض وكل ما فيها تصرخ نحوي قائلة ألا فأحببت الرب إلهك ولا تزال مرددة هذا الصراخ نحو الجميع بحيث لا يبقى عذر لأحد في عدم حبه لك وأنت أيها الرب ، ترحم من تشاء وإن أنت لم تحرك قلوبنا فالسموات والأرض تقوم بحق تسبيحك وهي عجماء صماء .

يا رب أنا أحبك ولكن ما الذي أحبه فيك ؟ إني لست أحب فيك حسناً جسدياً ولا شرفاً زمنياً ولا ضياء يشعر للنواظر ولا أصواتاً شجية ولا روائح ذكية ولا مناً ولا عسلاً ولا طعاماً فاخراً ولا شيئاً من كامل ملذات الأرض وأطايبها لأن هذه بأجمعها ليست هي الرب الإله الذي أنا أحبه .

نعم أنا أحب نوراً أحب صوتاً أو رائحة أو طعاماً أو كرامة ولكن هذه إنما هي بجسدي . وأما الله فإنه لنفسي وهو ـ جلَّ وعلا فيه ما لا أقدر أن أعبر عنه ! من ضياء يلمع ولا يوجد مكان يسعه ومن صوت شجي ولكن لا ينتهي مع زمان ومن رائحة تفوح ولكن لا تتبدد بالهواء ومن طعام لذيذ ولكن لا يفنى مع الأكل ومن ألطاف فتانة ولكن لا اشمئزاز فيها . مهما تناولنا منها . فهاك ما أحب عندما أحب ربي الله

ولكن من هو الذي أحبه ؟ ـ سألت الأرض أأنت ربي ؟ فأجابت هي وكل ما فيها : لا سألت البحر والخمر وجميع الحيوانات الموجودة فيه فأجابتني لسنا نحن ربك فاسأل عنه ما فوقنا فسألت الهواء فأجاب هو وكل ما فيه : أنت مغشوش فينا فإنّا لسنا بربك .

سألت السماء والشمس والقمر والكواكب كلّاً فأعادت الجواب صارخة : لسنا نحن أيضاً الإله الذي تسأل عنه . فعدت عند ذلك ألتفت إلى جميع هذه الأشياء المحسوسة وقلت لها : قد قلت لي أنك لست الإله ربي الذي أنا أسأل عنه فقولي لي بحقك شيئاً عنه ، فأجابت كلها بأجمعها بصوت عال : هو الذي خلقنا .

هذا جواب الطبيعة بأجمعها ، وفي الحقيقة أن هذا السؤال وهذا الجواب من الطبيعة مدعاة للتروي ، ولكن إذا لم يسمع الكل منها هذا الجواب فذلك لأنهم لم يسألوها ولا بحثوا عنها ولا حكموا حكمهم فيها .

على أن كثيرين من البشر قادتهم أهواؤهم الفاسدة إلى أن يتقيدوا في عبوديتها ، ومن كانوا عبيداً ليس لهم أن يحكموا على سادتهم . ثم بعد هذا رجعت إلى نفسي ، وقلت لها : وأنت من أنت ؟ أجابت أنا بشر من جسد وروح : الواحد في الخارج والآخر في الداخل . فقلت : وفي أيها يا ترى أسأل عن إلهي ؟ قد سألت في الجسد ، عنه عندما سألت الأرض والسماء وكان جسدي مشاركاً لي في السؤال . فالداخل إذن هو الأجدر بالسؤال وهو الأشرف لأن المرجع في فحص تلك الخلائق قد كان إليه وكذلك الحكم فيها صور من ديوان ملكوته السامي لأن النفس قد عرفت أن جميع هذه الأشياء الحسية هي مخلوقة من الله وهي مادية مركبة وعرضة للفساد .

وأقول لنفسي ـ والحالة هذه ـ أنت أشرف من كل شيء مادي لأن فيك الحياة والنطق . وأنت حياة الجسد وصورته . ولكن الله هو أسمى منك لأنك منه نلت الحياة وبه تحيين . .

من يا ترى أحب في محبتي الله ؟ ومن هو هذا الذي هو أسمى بكثير من نفسي ؟ ـ قل لي بحقك من أنت ؟ ـ أنت هو مصدر كل شيء ـ ومن به قوام كل شيء وقوامي أنا أيضاً .

أنت هو يا رباه الإله الحق الواحد القدير الأزلي الذي لا يدرك ولا يقاس والذي لا تدركه الحواس والذي بقدرته تتردد الأنفاس ، أنت الحي القيوم الساكن في الأبدية العجيب في أعين الملائكة أيضاً ، الذي لا تحيط به الأوصاف ولا الأبحاث ولا الأشياء .

أنت الله الحي الحق ! المخوف ، القوي لا بداية لك ولا نهاية . أنت بداية كل شيء ونهاية كل شيء .

ها أنا قد وجدتك وأدركتك ، فيا لسعدي ما أعظمه وباحظ ما أسعده!! كنت أفتش عليك في أشياء خارجية ولكن هذا التفتيش لم يجدني نفعاً إذ وجدتك في نفسي وفي قلبي وها أنا أمسكك وهنا أراك وحسبي هذا وكفى هذه ملذتي المقدسة وهي من فضل رحمتك التي نظرت في حالة فقري وذلي .

١٩ ـ فلسفة التاريخ عند أوغسطين :

وباعتبار القديس أوغسطين أهم المفكرين في تاريخ المسيحية من أوله لأخره ، وبوصف كون معالجته للتاريخ المسيحي ذات قيمة خاصة ، وجهنا إليه التفاتاً خاصاً ، لقد اختلفت اتجاهات أوغسطين باختلاف الأوقات ، كما تنوعت صنوف التأكيد التي ركز عليها فكره ،

وتحتوي كتاباته على أشياء متقاربة ترجع إلى توترات لم يستطع أن يخلق الانسجام بينها تماماً .

وبحسبنا من كتاباته العديدة أن نتأمل كتابيه « مدينة الله » و« الاعترافات » ومع أن أوغسطين كان فيلسوفاً ذا رفعة ممتازة فإنه ركز موقفه على تقبله للمسيحية بدرجة أكثر كثيراً من الفلسفة ، وقد صرح بأن الفلاسفة قد بذلوا أشد الجهود للوصول إلى طريقة يضعون بها أيديهم على البركة ، بيد أن الفلسفة غير مثبتة بالموازنة التي تثبت العقيدة المسيحية ، وقد اتخذ فكرة المسيحية عن الله أساساً، ثم راح يعارض مذهب الحلول ، وأي خلط بين « الله » وبين خليقته .

فإن تصورنا الله على أنه الحقيقة كلها « فمن ذا الذي لا يستطيع أن يرى بعيني رأسه ما يعقب ذلك من عواقب بعيدة كل البعد عن التقوى والدين بحيث إنه كلما وطىء إنسان على شيء فقد وطىء على جزء من الله ، وفي ذبح أي مخلوق حي ذبح لجزء من الله » وفوق هذا إذا كان المذنبون جزءاً منه . . فلماذا يغضب من الذين لا يعرفونه ؟ ولم يكتف أوغسطين بذلك ، بل رفض الفكرة القائلة بأن « الله هو النفس من العالم » فالإله الحق ليس نفساً ، وإنما هو « صانع النفس وباريها » فالله روح والروح شيء أشد جوهرية مما يسميه الإنسان بما جبل عليه من وعي ذاتي باسم « نفسه » ، والله لا تغله أي ضرورة : فكما خلق الطبيعة يستطيع أيضاً أن يغيرها ، وله بالأمور علم سابق « بالاعتراف » بوجود الله ، وفي الوقت نفسه إنكار أن له معرفة سابقة بما في المستقبل

---

(١) القول بالإحلال باطل ، ويمكن مراجعة ذلك القول في : الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ١١٣ ، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، د . إبراهيم مدكور ، طبعة دار المعارف . ص : ٥٢ .

من أشياء ، حماقة وما بعدها حماقة ، ومن ثم يكون مستقبل التاريخ تحت تصرفه[1] .

وقد كان للقديس أوغسطين في العالم المسيحي من الأثر في إنهاء الفلسفة والتمهيد لعصر الظلام الفكري ما سوف نجد صورة منه في أثر الإمام الغزالي في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فأوغسطين وضع حداً للبحث العقلي الحر ، بجعله الكتاب المقدس مصدر المعرفة وأساس العلم ، وأدخل في المسيحية مبدأ الاستعانة بالسلطة الزمنية لاضطهاد المخالفين للعقيدة المسيحية استناداً إلى قول المسيح « أجبروهم على اعتناق دينكم » ، ومع ذلك فينسب إلى أوغسطين قوله بأن من العدل تنفيذ كل ما يقضي به العدل على المارقين من أحكام ، ما عدا القتل .

وقد اعتمد بابوات الكنيسة الكاثوليكية في روما على نظريات كتاب مدينة الله في تنمية سلطتهم تدريجياً فنجحت أولاً في الاستقلال عن سلطة الإمبراطور في الشؤون الدينية ، فأصبحت دولة داخل الدولة ، بخلاف الكنيسة الشرقية في القسطنطينية ، التي ظلت خاضعة للدولة إلى أن زالت بفتح الأتراك للقسطنطينية سنة ١٤٥٣ .

والتاريخ حسبما يرى أوغسطين يدور حول كل المؤقت والأبدي ، فالله أبدي وهو خالق الزمن ، ولا يجوز فهم الأبدي ولا وصفه من وجهة نظر المؤقت ، فالله موجود وحالّ في الزمان كله ، مثلما هو أبدي . والزمن وإن لم يكن فهمه بمفاهيم الزمن ، فمن المقطوع به أنه ما يمارسه الإنسان ، كتب يقول : « إذاً ما هو الزمن ؟ . . ومن ذا الذي يستطيع فهمه ولو بفكرة بحيث يستطيع أن ينطق بكلمة عنه ؟ .

---

(١) التاريخ وكيف يفسرونه ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .
(٢) قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ٨١ ، للدكتور - توفيق الطويل .

وأي شيء نذكره في حديثنا ذكر الدارس الكفء والمدرك العارف أكثر من الزمن ؟ . . وإذن فما هو الزمن ؟ إذا لم يسألني أحد عن ذلك ، فإني أعرف وإن رغبت في تفسيره لمن يسأل ، لا أعرف » .

والعلاقة بين المؤقت والأبدي ، تلك العلاقة التي يعدها أوغسطين حقيقة وذات أهمية للدين ، غير مفهومة للإنسان ، « والله » في إطار التاريخ البشري هو العناية ، فشؤون التاريخ البشري يتولاها الله الواحد ويحكمها كما يشاء ، وليس في الإمكان مطلقاً الاعتقاد بأن ترك ممالك البشر ، خارج قوانين العناية ، فإن الممالك البشرية تقوم بفضل العناية ، فهي لم توجد اعتباطاً ولا بحكم إحدى الضرورات . ولا بد من قيام حساب أخير ، ونحن وإن لم يتهيأ لنا على الدوام تمييز ذلك الحساب ، فإن حكمه (تعالى) موجود في نسيج الشؤون الإنسانية ، وحتى عندما يستعرض الإنسان النكبات الظاهرة التي تلم بالطيبين ، واليسار الذي ينعم به الخبيثون الشريرون لا يمكن أن يكون نعت الله بالظلم صحيحاً[1] .

٢٠ ـ الإرادة :

بعد المعرفة : الإرادة ، وأوغسطين يؤكد حرية الإرادة الإنسانية غير عابىء بأفكار أفلوطين ، وهو يعرفها بأنها القدرة على قبول تصور ما أو رفضه . فليست الحرية إذن القدرة على الاختيار بين الخير والشر ، لأن اختيار الشر نقص ، ولو كان شرطاً للحرية لما كان الله حراً ، وكيف لا يكون حراً وهو واهبنا الحرية .

وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان ، إذا لم تكن الإرادة التي

---

(١) انظر المرجع قبل السابق ص ١٠٥ ـ ١٠٦

بها أريد ولا أريد ملكاً لي ، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه إنه ملك لي ، والذي يجادل في وجودها واقع في عادة تمنعه ، فالحرية تنكر الحرية ، وانكارها يحمل معه التناقض ، والناس مجموعين على المدح والذم والإثابة والمعاقبة بناء على ما يشعرون في أنفسهم من حرية ، ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال في ظروف مشابهة ، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف ، ويؤيدها أيضاً أن أوامر الله ونواهيه تكون لغواً إذا لم نكن مسؤولين عن أفعالنا ، إذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية ، فالإنسان سيد أفعاله ، ليخضع لقدر أعمى ، ولا لتأثير النجوم ، وقد أخطأ أفلوطين وأشياعه في القول بالتنجيم ، فلا توجد رابطة معقولة بين النجوم والمستقبل الإنساني ، وإذا صدق المنجمون فما ذلك إلا من قبيل المصادفة[1] .

ويبرز في مؤلفه « مدينة الله » صورة جامعة للحضارة في العصور القديمة ، وكذلك نظرة إجمالية على تاريخ روما ، ومن الوجهة الاجتماعية البحتة نجد في هذا المؤلف عدداً من الأفكار والتحليلات التي تعتبر دعامة قوية للمفاهيم القضائية والاجتماعية الحديثة ، فقد عورضت ونوقشت فيه كل الآراء التي أدت دوراً هاماً في حياتنا الاجتماعية فيما بعد ، وكذلك عرضت فكرة القانون الطبيعي ، والحرية الطبيعية للإنسان وممارسة السلطة عن طريق الإكراه . . إلخ ، وتلمس فيه كذلك الخطوط العريضة للنزعة الإنسانية[2] .

وقد كتب الناس الشيء الكثير حول آراء أوغسطين في طبيعة الإنسان ، ولا سيما فيما يتعلق بحرية الإرادة البشرية ، وفيما كتبه الله للإنسان من قدر محتوم على أنه فيما يتعلق بهذا الصدد أظهر وجود

---

(١) يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص ٤١ .
(٢) ويدجري ، مرجع سابق ، ص : ١٠٦ .

توترات مختلفة في فكره لم يستطع التوفيق بينها ، ذلك أن اقتناعه بسيطرة الله على كل شيء ، غلب على فكرة الاختيار والمسؤولية عند الإنسان ، على أن تقليله من الاعتراف بالاختيار البشري ينبغي أن يلقي قدراً كافياً من التقدير ، فإنه لم يصل إلى تعبير مرضي يعبر به عن العلاقة بين الإثنين ، على أن حرية الاختيار للفرد ومسؤوليته الخلقية لها أهميتها بالنسبة لتصور أوغسطين للتاريخ ، وكان أهم سؤال لديه في هذا الصدد يدور حول مدى قدرة الإنسان بإرادته ، على بلوغ القيم الروحية وهي السلام والسعادة التي هي المعنى الأسمى في تاريخ الفرد، فليست الإرادة البشرية التي قد تتحكم في الجسم بقادرة على التحكم التام في العقل ، ويحتاج التغلب على هذا النقص إلى فضل الله ، وتنطوي الحياة الروحية على علاقة ذات شعبتين بين الإنسان ، وربما كان نصيب الله من تلك العلاقة أكبر من نصيب الإنسان[1] .

٢١ ـ التغير والتطور :

وقد أبى أوغسطين قبول نظريات الدورات المتكررة في التاريخ وذلك لأنه من ناحية اعتبر أن التجسد يحدث مرة واحدة لا تتكرر ، وتشبيهاً لما يرويه لكتاب المقدس عن خلق الله للعالم في ستة أيام واستوائه على العرش للراحة في السابق .

قسم التاريخ إلى سبعة أقسام :

١ ـ من آدم إلى الطوفان .

٢ ـ من الطوفان إلى إبراهيم .

٣ ـ من إبراهيم إلى داود

(١) جاستون بوتول ، ص : ١٩ .

٤ ـ من داود إلى الأسر .

٥ ـ من الأسر إلى ميلاد المسيح .

٦ ـ العصر الحاضر .

٧ ـ الذي يستريح فيه الله كما حدث في اليوم السابع وسيمنحنا الراحة « في ذاته » .

ووازن أوغسطين بين طريقتين للعيش في التاريخ ، وهما تعبيران عن اتجاهات الأفراد .

نستطيع بالحق أن نسميها مدينتين تبعاً للغة التي تستخدمها الأسفار المقدسة . والنوع الأول يتكون ممن يرغبون في العيش حسب الجسد واللحم ، والنوع الآخر هم الذين يرغبون في العيش حسب الروح . . على أنه نظراً لكون عبارة « العيش حسب الجسد واللحم » فقد تلوح إلى البعض بأن «اللحم» شر ، وهو أمر لم يكن مما يعتقده أوغسطين ، فإن الأفضل لنا أن نتناول وصفه الآخر للمدينة الأرضية التي جعلها تتألف ممن لا يعيشون إلا فوق الإنسان ، والمدينة السماوية التي للذين يعيشون وفقاً لله .

وقد استطاعت الفكرة المتعلقة بالمدينتين أن توضح لنا ما يقوم به الناس في التاريخ من تباين أساسي ، والمدينة الأرضية تقوم على حب الذات ، وفيها يعيش الأمراء والأمم الذين تضمهم المدينة محكومين بحسب الحكم والسلطان والأمن خير في هذا العالم ، وتفرح فيه كل الفرح الذي تتيحه تلك الأشياء ، ولكن ما لم يكن هذا الخير من النوع الذي يحبه المخلصون له من كل ما يملأ نفوسهم من محن ، فإن هذه المدينة كثيراً ما تنقسم على نفسها بفعل المخاصمات والحروب والمنازعات .

فضلاً عن أنواع النصر التي إما أن تكون مدمرة للأنفس أو قصيرة الأمد ، والمدينة الأرضية ليست بخالدة ، أما المدينة السماوية ، فتستقر على حب الله وفيها يخدم الأمراء ورعاياهم بعضهم بعضاً في رحاب المحبة ، إذ تطيع الرعية في حين يشغل الأمراء عقولهم بالتفكير من أجل الجميع ، وطبقاً لهذا تكون الحياة الأبدية هي الخير الأعلى والموت الأبدي هو الشر الأعلى ، والمدينة السماوية تروح في أثناء إقامتها القصيرة على ظهر الأرض ، تدعو المواطنين من بين أفراد جميع الأمم ، وتجمع مجتمعاً من الحجاج من جميع اللغات دون تدقيق حول التفاوت في الأخلاق والشرائع والنظم التي يحفظ بها السلام في الأرض ويصان .

ولا تشير الفقرة الأخيرة التي تطابق المدينة السماوية وهي الأرض والكنيسة المسيحية الواقعية ، وأنهما شيء واحد ، بل تشير إلى الوحدة الخفية التي يجب أن تطور تلك الكنيسة ، ولا يجوز أن تمارس سعادة المدينة السماوية في هذه الحياة ممارسة كاملة ، إذ إن هدف التاريخ يتجاوز ما هو أرضي، والسلام الذي نستمتع به في هذه الحياة الدنيا، سواء شاع بين الجميع أو ضاق فكان خاصاً بنا ، يعتبر السلوى التي نتذوقها تعويضاً عما حل بنا من شقاء أكثر منه الاستمتاع الإيجابي بالهناء[1] .

إننا نقع في مغالطة لو اعتبرنا تفريق أوغسطين بين المدينتين بصورة تجعل الأولى مدينة شر دنيوية والأخرى مدينة سماوية مناقضة للأولى ، وعلى الرغم من أن في الإمكان التسليم في كل من حياة أوغسطين وتعاليمه ببعض نواحي الزهد في الأمور الأرضية ، فإن هدفه لم يكن في

(١) ويد جرى ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

الأساس هو الزهد نفسه ، ومعارضته لما في المانوية من ثنائية كانت مناقضة لكل نظرة إلى التاريخ تقتصر على الناحية الأخروية ، إذ يحتوي كتابه « الاعترافات » على تعبيرات كثيرة عن تقديره لما في الدنيا من خيرات ، ولكنها مجرد خيرات مؤقتة لا يجوز أن تُمنح المقام الأسمى في الحياة ، ولا أن تشتد دون اهتمام بالقيم الروحية التي هي شيء أبدي ، فلئن كانت حياة المرء مسيطرة عليها الناحية الروحية ، فإن في إمكانه أيضاً أن يطالب ويستمتع بما يمنحه الله للناس مما خلق في العالم الفيزيائي .

وعندما أصر أوغسطين على أن الجمال صنيع يد الله حقاً ، كان على بينة من أنه مؤقت . . أي إنه نوع منحط من الخير لا يليق أن يتلقى من الحب ما يؤثره على الله ، الخير الأبدي الروحي الذي لا يتبدل ، والخيرات الأرضية لها مكانها في حياة البشر وذلك لأنها جزء من الغرض الذي يرمي إليه الله في سبيل الإنسان ، وقد عبر عن هذا في فقرة من الاعترافات جديرة بالتنويه وذلك أنه حينما تحولت نفس الإنسان ما لم تتجه إليك أنت فإنها تكون مركزة على الأحزان ـ نعم ـ وإن ثبت على الجميل من الأشياء ، ومع ذلك فإن هذه الأشياء إن كانت خارج شخصك وخارج النفس لم تكن لتصدر عنك ، فهي تشرق وتغيب وبشروقها تبدأ كما هو مقدر أن يكون ، وهي تنمو لكي تصل إلى الكمال حتى إذا بلغت الكمال شاخت وذبلت ، وكل شيء لا يشيخ ولكن كل شيء يذوي ويضمحل .

وهكذا فعندما تقوم الأشياء وتنزع أن تكون ، فكلما زادت سرعة نموها حتى يمكن أن تكون زادت سرعة في أن لا تكون ، وذلك هو قانونها وذلك هو النصيب الذي قسمته لها لأنها أجزاء من أشياء لا توجد فجأة ، ولكنها بذهابها وتعاقبها تكمل مجتمعة ذلك الكون الذي

هو جزء منها، وعلى نحو هذه الطريقة نفسها تقريباً يتم حديثنا بواسطة علامات تصدر صوتاً ، ولكن هذا أيضاً لا يبلغ الكمال ما لم تمر كلمة واحدة وتذهب في سبيلها بعد أن تقوم بدورها حتى تستطيع أخرى أن تعقبها . ونتيجة لهذه الأشياء جميعاً دع نفسي تسبح بالثناء عليك يا الله يا خالق كل شيء ، ولكن لا تدع نفسي أن تثبت على هذه الأشياء بغذاء الحب عن طريق حواس البدن ، وذلك أنها تذهب حيثما كتب لها أن تذهب ، لكي لا تكون ، وهي تمزقها بالتشوقات الوبيلة ، وذلك لأنها تشوق أن تكون ، ومع ذلك تحب أن تستريح فيها تحب ، ولكن هذه الأشياء ليس فيها مكان للراحة فهي لا تستقر وإنما تنفر ، ومن ذا الذي يستطيع متابعتها بحواس الجسد ؟ نعم من ذا الذي يستطيع إمساكها وهي أدنى إليه من حبل الوريد ؟ وذلك أن حس جسد (اللحم) مبطىء لأنه حس الجسد اللحم وبذا يكون محدوداً ، إذ ، هو يكفي لما صنع من أجله ، على أنه ليس يكفي لإيقاف أشياء تجري شوطها من نقطة ابتدائها المعنية حتى النهاية المعنية، وذلك أنها في كلمتك التي بها خلقت تسمع الحكم بمصيرها منذ الآن وحتى الآن .

لقد صنعنا الله من أجل نفسه كما أن قلبنا سيظل بعيداً عن الراحة حتى يرقد فيه ، ومحبة الله القيمة العليا في الحياة البشرية ، تمنح من الرضا ما لا يستطيع شيء آخر منحه ، وينبغي أن تكون تلك المحبة هي المعنى الجوهري لتاريخ الإنسان على هذه الأرض وما بعدها هذا ولم تكن كلمة « أبدي » عند أوغسطين بالدلالة الفلسفية بقدر ما هي دينية فالله أبدي بصورة جوهرية من حيث إنه موجود أبداً لكي يستريح فيه الناس[1] .

---

(١) انظر المرجع السابق ، ص : ١٠٨ - ١٠٩ .

إن تفكك النظام السياسي في أوروبا عقب سقوط الإمبراطورية الرومانية أدى إلى تقسيم القوى المحلية وجعل المجتمع في حالة دينامية متقلبة ، وكانت نتيجة ذلك أن أصبح الإيمان الديني - فقط ؛ - بوجود آخر يمكن أن يصبح الملاذ الأخير ، هو الاعتقاد السائد في هذا العصر ، وأصبحت « مدينة الله » للقديس أوغسطين هي النموذج الذي يصبو إليه المجتمع البشري [1].

٢٢ - ما الإنسان ؟

الإنسان نفس وجسم ، ولكن النفس أنقى من الجسم ، ويجب أن يكون الجسم في خدمة النفس ، وهو في ذلك ، يتبع تقليداً فلسفياً ، هو تقليد أفلاطون وأفلوطين .

إن الحواس ترشدنا إلى العالم الخارجي ، والجسم له حاجات ورغبات ، وميول وأهواء ، وهو في حاجة إلى الأشياء المحيطة به .

والنفس إذا أرادت أن تعرف ذاتها ، فإنها يجب أن تتخلص أو تزهد في المحسوس ، وعندئذ تتجه النفس إلى معرفة الحقيقة .

هذا التجرد من المحسوس ، والزهد في العالم ، إنما يعبر عن هذه النظرة الأفلاطونية المثالية ، والتي أكدت عليها المسيحية .

٢٣ - ما هي الحقيقة ؟

الحقائق يجب أن تكون معقولة لا محسوسة ، والمعقول في نظره يجب أن يتصف بالضرورة ، وكل الحقائق الضروية ، يجب أن تكون

J. H. Abraham op. cit. p.p. 27 - 28 (١)

ثابتة غير متغيرة ، وبعبارة أخرى ، يجب أن تكون أزلية وأبدية ، وهذا التعريف للحقيقة ، يجعله يؤكد ، أن التجربة المحسوسة لا يمكن أن تستخلص منها قاعدة ضرورية من قواعد الفكر .

وكان لا بدّ وأن يطرح سؤالاً آخر ، وهو يتعلق بمصدر الحقيقة ، ذلك لأن الإنسان كائن متغير ، لا يحيا إلا فترة معينة أي إن وجوده عرضي في الزمان ، ولذلك ، فلا يمكن أن يكون هو مصدر الحقيقة الأزلية والأبدية ، إنها أسمى من العقل ، وإن كان العقل هو الذي يدركها ، إن الله هو الذي يكشف للإنسان عنها ، والله موجود في الإنسان ، وهو الضمير الباطن أو كما يقول : إن وجود الله فينا هو عبارة عن حياة للحياة .

هذا التفسير الديني للإنسان ، من حيث إن الله هو أقرب إلى النفس من النفس ذاتها ، تجعل للإنسان غاية واحدة ، هي معرفة الله والاتصال به[1] .

يقول أوغسطين : إننا قد نتجه إلى الله بالأدلة المجردة ، ولكن كل براهين إثبات وجود الله ، لا تشكل إلا باباً واحداً من أبواب الفلسفة ، ونحن نحاول أن نجعل من الفلسفة كلها ، طريقاً يؤدي إلى الله ، وهذا الطريق يجب أن نشقه في ذاتنا .

« فالله هو الطريق والحقيقة والحياة » (الإنجيل) النفس الإنسانية

---

(١) والمقصود بالاتصال : هو أن يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربه ، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق ، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة ، بل بواسطة العقل الفعال . (انظر الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه مرجع سابق ، ص : ٥٢) .

يجب أن تتجه بكل قواها إلى الله ، والحياة الإنسانية يجب أن تكون صعوداً إلى الله .

هكذا قد تحولت المعرفة عند أوغسطين من مجرد معرفة عقلية ، كما كان الحال عند اليونانيين ، إلى تجربة روحية باطنة ، أي تجربة شخصية وفردية ، يجب أن يقوم بها كل فرد ، ولا يقوم بها شخص نيابة عن آخر ، وهذا ما دعا بعض المفكرين المعاصرين إلى القول ، بأن أوغسطين كان فيلسوفاً وجودياً بالمعنى الحديث ، يستمد معرفته من التجربة الذاتية والشخصية .

٢٤ ـ فكرة الألوهية :

الله هو الذي يتصف بالوجود ، إذ قال الله لموسى : أنا الموجود الذي هو موجود ، وهو الوجود عينه والحقيقة الكلية ، وهو ماهية خالصة بمعنى أن وجوده ثابت وغير متغير ، وهو الحق ، والحق وحده ، لأنه الحق الضروري وكأن أوغسطين مثل أفلاطون ، يعتقد في وجود حقيقتين ، حقيقة انسانية متغيرة وحقيقة إلهية ثابتة وغير متغيرة .

ويعتقد أوغسطين ، أن المعرفة للحقيقة المطلقة ، إنما تأتي عن طريق الإشراق ، أي إشراق نور العقل الإلهي على العقل الإنساني . والحق ، أن أوغسطين ، كان فيلسوفاً دينياً ، أراد أن يجعل من الحقائق الإيمانية الموجودة في الديانة المسيحية (مثل التجسيد والتثليث والخطيئة) ، حقائق فلسفية أيضاً ، وهذا هو منهجه في التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولذلك كانت عبارة أوغسطين : أنا أؤمن (بالمسيحية) لكي أتعقل (المسيحية) .

وهو يعتقد ، أن الله قد خلق الإنسان على صورته ، وأن النفس

ثالوث يوازي الثالوث الإلهي ، فالنفس هي الأصل الذي صدر منه العقل ، والصلة بين النفس والعقل هي الحب ، وتتجه النفس بكليتها إلى الله بوساطة الحب الإلهي .

٢٥ - فكرة الخَلق :

الخلق معناه ، خلق العالم من العدم ، ومعنى ذلك ، أن جميع الموجودات تستمد وجودها من الخالق ، وهي غير قادرة على البقاء بدون الخالق ، وإذا أردنا أن نقارن بين وجود الخالق والمخلوقات ، فإننا نقول: إنه هو الموجود ، وكل ما سواه عدم .

وفعل الخلق ، كان بقول الله : كن فيكون ، وإرادة الله وبقدرته تتمثل في فعل وقول الكون هذا ، وهو يعتقد أن الله قد خلق جميع الأشياء مرة واحدة ، وأن فعل الكون ينطبق على جميع المخلوقات .

لكن كيف نفسر ما جاء في سفر التكوين (العهد القديم) من أن الله قد خلق العالم في ستة أيام ؟ . . إنه يجيب عن هذا السؤال بقوله إننا لا ينبغي أن ننظر إلى هذا الكلام بمعناه اللفظي ، بل على أنه مجاز لغوي يشير إلى ترتيب ظهور الأشياء في العالم .

وعندما قال الله : كن فيكون ، فكان الخالق والعالم والإنسان ، فإنه أصبح ضامناً وحافظاً لهذا الخلق ، ولذلك ، يرفض أوغسطين القول بالخلق المستمر ، إن جميع المخلوقات قد خلقت منذ اللحظة الأولى ، حتى المادة نفسها، أما عن الموجودات الممكنة ، فلقد خلقها الله في صورة بذور ، وهذه البذور تتوسع وتتحد على مرّ الزمن ، وهي تخضع لنظام معين ، وقوانين ، فرضها الله عليها منذ الخلق ، وحتى الإنسان نفسه ، خاضع لهذا النظام وهذه القوانين . ولا نستطيع أن

نستثني من هـذا القانـون ، إلا النفس الإنسـانيـة ، وحـدهـا ، أي الروح ، لأنها هي « الحرية » التي لا تخضع لقانون مفروض عليها من قبل .

وهو يعتقد أيضاً ، أن حتى آدم وحواء ، قد وجدا في بادىء الأمر بالقوة في المادة ، أي كبذور ، كما هو الحال بالنسبة لجميع الموجودات الأخرى ، وكان أوغسطين ينظر إلى تاريخ العالم ، باعتبار أنه توسع مستمر للخلق الأول ، أي إنه تطور لهذه البذور الأولى ، ولكنه تطور يختلف عن التطور الخالق ، الذي يحدثنا عنه برجسون .

والموجودات مراتب ، وتأتي الملائكة عنده في المرتبة الأولى ، وإن كان أوغسطين لا يدري هل لها جسم ، أم ليس لها جسم ؟ ثم يأتي الإنسان في المرتبة الثانية ، فهو أقل مرتبة من الملائكة ، ولكنه قريب منها بروحه .

ونحن نتساءل : كيف تصور خلق النفوس الإنسانية :

يقـول في بحثه عن النفس : إن النفـوس كلها ، وجـدت منذ الأزل ، كبذور روحية أو جـواهر روحيـة ، وعلى مـر الزمن ، تهبط النفوس إلى الأجساد ، لتتصل بها .

٢٦ ـ كيف وصلت الفلسفة العربية إلى أوروبا ؟

على أن الشريان الرئيسي الذي وصلت عن طريقه فلسفة أفلاطون إلى الغـرب المسيحي في العصور الـوسـطى كـان يتمثل في شخص القـديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠)[١] ذلـك أن أوغسطين كـان قد

---

(١) Brehier : La Philosophie du Moyen Age, p 15.

تأثر ـ قبل اعتناقه المسيحية ـ بالمبادىء الأفلاطونية التي اطلع عليها في بعض كتابات شيشيرون وأفلوطين ، ومن ثم اتخذ هذه المبادىء نقطة البدء عندما شرع يفكر في وضع فلسفة دينية[1] .

ويعتبر القديس أوغسطين مصدر الفلسفة التي بلغت ذروتها فيما بعد على أيدي ديكارت ، والتي تقوم على أساس الإيمان بوجود الفكر ، فأنا أستطيع أن أشك في كل شيء إلا في وجودي لأنني أفكر ، وما دمت أفكر فأنا موجود[2] . فالعقل البشري إذن حقيقة قائمة لا يشك فيها ، ويقوم هذا العقل على أساس ثالوث من المعرفة والإدراك والإرادة ، وهي الأركان الثلاثة التي تلقي ضوءاً ساطعاً على الحقيقة[3] ، والمعرفة بما تنطوي عليه من قوة لاستيعاب الماضي والتأمل فيه والإحساس بالمستقبل ، تثير مشكلة الخلود والزمن والعلاقة بين الماضي والحاضر من جهة والخلود والبقاء من جهة أخرى ، وهي المشكلة التي شغلت حيزاً كبيراً من فلسفة أفلاطون .

أما الإدراك فيثير مشكلة أخرى رسمها أفلاطون وهي مشكلة التعلم . فهل الظاهرة العلمية التي ندعوها تعلماً حقيقة جديدة ؟ لأنها إذا كانت حقيقة فلا يمكن أن تكون جديدة ، بحكم أنها حقيقة قبل إن يعلمها أي إنسان ، وستظل حقيقة حتى لو نسيها كل إنسان ، وقد قال القديس أوغسطين بأن الحقيقة لها صفة الخلود ، ولذلك فهي توجد وتكمن في العقل الأسمى الخالد ، وعندما أتعلم حقيقة من إنسان فإن ذلك يرجع إلى وجود اتصال مباشر بين إدراكي ، وبين جميع العلوم

---

(١) Taylor : Op. cit. Vol. I, P. 55

(٢) Eyre : Op. Cit., P 807.

(٤) De Wulf : Hist. dela philosophie Med. I. I, p. 111

والفنـون Magister ad omaia ، ومعرفـة العلوم الطبيعيـة لا تقل عن معرفة حقائق الدين في أنها تنير عقل الفرد .

أما الأهمية العـظمى لأراء القديس أوغسـطين عن الإرادة فأمـر معروف ، فالمذهب الإرادي Voluatarism وعلى أساس تمسك المسيحية بقدر الإله العليم ومحاولة التوفيق بين اللّه تعالى وقدرتـه المطلقـة من ناحية وبين الشر القائم في العلم من ناحية أخرى[1] .

وهنا حل أوغسطين هذه المشكلة عن طريق التفرقة بين « الطبيعة » التي زود بها اللّه الفرد ، وإرادة هذا الفرد . فطبيعة المخلوقات كلهم ـ حتى الشيطان ـ طيبة وخـيرة ، ولكن إرادتهم فقط هي التي يمكن أن تكون شريرة . وإذا كان الإنسـان قد خلق مزوداً بالقدرة على اختيار الشر فإن ليس في ذاته شراً، لأن الإنسان الذي لا يستطيع عمل الشر مختاراً وبمحض إرادته لا يمكنه في الوقت نفسه أن يعمل الخير مختاراً وبمحض إرادته[2] ثم إن الإنسان نفسه هو الذي يختار أن يفعل الشر متعمداً ، وليس الخالق هو الذي يدفعه إلى هذا الاختيار وعلى ذلك فإن جميع الشرور إمـا أن تأتي عن اختيـار آثم (Malum – Culpe) أو اضطرار آثم (Malum – Poenac) ، وهذا الاضطرار لا يأتي أبـداً إلا نتيجة للإثم . وهكذا وضع أوغسطين أساس مذهب القضاء والقدر Predestinationism الذي ظهر في اللاهوت الغربي بعد ذلك ، ومذهب حرية الإرادة الذي ظهر في الفلسفة الخلقية في العصور التالية[3] .

وخلاصة القول إن القديس أوغسطين فاق غيره من آباء الكنيسة

---

(١) Eyre : op. cit p 809.

(٢) De Wulf : Op. Cit. I. 1.p 113

(٣) Eyre : Op, cit. p 809.

الغربيين في تأثره بالروح الفلسفية للأفلاطونيين ، كما فاقهم في تأثيره في العقلية الأوروبية بقية العصور الوسطى ، حتى في الوقت الذي بلغ نفوذ فلسفة أرسطو أشده[1] .

٢٧ ـ وفاة أوغسطين وبداية عصر الظلام الأوروبي :

مات القديس أوغسطين سنة ٤٣٠ ميلادية ، بعد أربع سنوات من إنهاء كتابه «مدينة الله» الذي قصد به التخفيف من وقع نهب روما المسيحية سنة ٤١٠ ، وبعد خمسة عشر عاماً من حادث اغتيال هيباشيا[2] فيلسوفة الإسكندرية الصوفية الأفلاطونية الرياضية كأثر من آثار الدعوة إلى الاضطهاد الديني ، وهو الحادث الذي وضع خاتمة لتاريخ الإسكندرية كأشهر مدينة علمية .

ولكن تزايد الضغط على القبائل الأوروبية السلافية والجرمانية من ملايين المغول الهون[3] الوافدين من وسط آسيا أدت إلى استمرار غارات هؤلاء النازحين المطرودين على أجزاء الإمبراطورية الرومانية ليضعوا نواة الأمم الجديدة، فأغارت قبائل الأنجلوسكسون على بريطانيا ، وقبائل الفرنجة على غاله ، وقبائل الوندال[4] على أسبانيا وشمال أفريقيا ، حتى لقد مات أوغسطين في الوقت الذي كان فيه القوط الغربيون يحاصرون مدينته هيونة ، ثم حاول الهون بقيادة أتلا أن يستولوا على روما سنة ٤٥٢ ، ولكن البابا ليو الأول استطاع أن يقنعهم بالعدول عن ذلك ، غير أن قبائل القوط الشرقيين لم تلبث أن استولت

---

(١) Harris : The Legacy of the Middle Ages, p 228.

(٢) Hypatia

(٣) أي الصينيين .

(٤) ومن اسمهم اشتق اسم الأندلس .

على روما بقيادة أودكواكر وأسقطت الرومانية الغربية سنة ٤٨٦ ، ليبدأ حكم الملوك الجرمان الخاضعين اسمياً لأباطرة الدولة الرومانية الشرقية في القسطنطينة ، وأشهرهم الأمبراطور جستنيان ، الذي سبقت الإشارة إلى إغلاقه لمدارس الفلسفة في أثينا سنة ٥٢٩ م .

ولكن هذا الإمبراطور ما لبث أن أصدر في سنة ٥٣٢ قراراً بتحريم التدريس على الوثنيين ، فاقتصرت الدراسات إلى حد كبير على الموضوعات الدينية المشتقة من الكتاب المقدس . وهذا الانصراف عن التفكير الحر إلى التدين قد شجع على انتشار الأديرة والرهبنة في العالم المسيحي كله ، بعد أن كانت مقصورة على مصر وسوريا منذ بدأ انطونيوس في مصر حياة النسك والعزلة الفردية ، وأعقبه باخوم سنة ٣٥٢ فأنشأ أديرة كان يجتمع فيها الآلاف من اتباعه . وانتقلت الرهبنة إلى سوريا حيث كان الرهبان يقلدون متصوفة الهند في تعذيب الجسد تطهيراً للروح .

ففي نفس العام الذي أغلقت فيه مدارس الفلسفة افتتح القديس بندكت في مونتي كاسينو بإيطاليا أكبر أديرة أوروبا ، ووضع له نظاماً صارماً حرم فيه على أتباعه كل ملكية فردية ، ووجههم إلى الانقطاع التام للعبادة ، وسرعان ما أصبح هذا الدير نموذجاً للأديرة المتكاثرة من بعد ذلك في إيطاليا وفرنسا وسائر أوروبا ، وشاع الاعتقاد في كرامات هؤلاء الرهبان بما كانوا يروجونه عن أنفسهم وعن زملائهم من المعجزات والكرامات والخوارق المزعومة .

وسوف نرى كيف سار متصوفة الإسلام على المنهج نفسه ، فلقبوا بأولياء الله وادعوا لأنفسهم كرامات وفتوحات لا يصدقها العقل[1] ،

---

(١) انظر أمثلة لذلك في طبقات الصوفية للشعراني .

ولعل أصل هذه المزاعم يبدأ بأفلوطين ، أقدم المتصوفين الفلاسفة ، فقد نسب إليه فرفريوس الادعاء بالاتصال بالله أربع مرات ، كما نسب إلى نفسه الاتصال بالله مرة واحدة . ولكن الشخصية التي كان لها أكبر الأثر في التفكير الديني الفلسفي سواء في الشرق الإسلامي أو في الغرب المسيحي هي شخصية غامضة لأسقف سوري تتلمذ على بروكلوس آخر ممثلي فلسفة أفلوطين ، ولم يشأ أن يكشف عن اسمه ، بل تنكر وراء اسم « ديونسيوس الأريوباغي »[1] الذي كان قد اعتنق الدين المسيحي قديماً على يد القديس بولس ، كما أعطى لأستاذه أيضاً اسماً مستعاراً هو « هيروتيوس » ، وكتب في أنطاكية بين أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس أربعة كتب وعشر رسائل مسيحية تتحدث عن الألوهية والعالم والملائكة والتصوف ، كتابة مشبعة بتعاليم أفلوطين عن الفيض والإشراق ، وتوفق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية .

وقد أجمع مؤرخو الفلسفة على تعذر الكشف عن شخصية هذا الراهب المجهول ، ويقول الأستاذ يوسف كرم[2] « ومـا يـزال الأخصائيون ينقبون علهم يميطون اللثام عن هويته » ، ونحن نرى أن الشواهد تشير إلى أنه الراهب إسطفان بن يعقوب البردعي ، الذي غير أيضاً بعض أحرف اسمه ، فنجده في الكتب الأوروبية ابستيفن برسوديلي ، بدلاً من استيفن الصندلي ، أي ابن السروجي أو البردعي وهو يعقوب المشهور في تاريخ المسيحية باسم يعقوب زنزال Jacob Zanzale . وإذا صح هذا فإنه يصح أيضاً أن تنسب إليه الأعمال الأدبية

---

(١) أي عضو مجلس العصاء .

(٢) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، ص : ٩١- يوسف كرم .

التنكرية الأخرى التي حدثت في أيامه وكان لها أعظم الأثر في صبغ الفلسفة الإسلامية الأرسطية بصبغة أفلوطينية ، فيكون هو الذي ترجم بعض محتويات كتاب « مبادىء الإلهيات » لبروكلوس من اليونانية إلى السريانية باسم « الإيضاح والخير المحض »[1] ونسبها إلى أرسطو طاليس ، ويكون هو الذي ترجم أيضاً أجزاء من تاسوعات أفلوطين ، ونسبها إلى أرسطو باسم « أثولوجيا أرسطوطاليس » .

فلما ترجمت هذه الكتب إلى العربية في صدر الدولة العباسية ، أيام المأمون اعتقد معظم الفلاسفة المسلمين أنها لأرسطو حقيقة فأدى ذلك إلى تلقيهم لفلسفة أرسطو محرفة أو مختلطة بتعاليم الأفلاطونية الجديدة ، الأمر الذي سهل عليهم التوفيق بين أفلاطون وأرسطو من جهة وبين أرسطو والإسلام من جهة أخرى .

أما في الغرب فظلوا يعتقدون أن الكتب المشار إليها هي لتلميذ القديس بولس فعلا ، إلى أن حدث في نفس الوقت الذي ترجمت فيه هذه الكتب إلى العربية ، أن طلب لويس التقي ملك فرنسا سنة ٨٢٧ إلى الفيلسوف الإنجليزي سكوت أريجينا وهو الفيلسوف الوحيد الذي يصادفه في عصر الظلام الأوروبي ، أن يترجم له أحد هذه الكتب الغامضة إلى اللغة اللاتينية ، وكان الظلام قد بدأ ينقشع منذ أمر شارلمان ملك فرنسا بفتح المدارس ونشر العلم سنة ٨٠٠ فتأثر سكوت أريجينا في فلسفته بأفكار الكتاب الأفلوطيني الذي قام بترجمته وأثر بدوره في الفلسفات المدرسية التالية ، وصبغها بصبغة أفلاطونية إلى أن وردت ترجمات كتب الفلاسفة المسلمين أيام الحروب الصليبية ولا سيما في

---

(١) ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية فيما بعد باسم « كتاب العلل » منسوباً إلى أرسطو .

القرن الثاني عشر ، ومن ثم بدأت الفلسفة المدرسية الأوروبية تتحول عن الطابع الأفلاطوني إلى الأرسطي متأثرة أيضاً بكتب أرسطو الأصلية التي بدأت تترجم من اليونانية إلى اللاتينية مباشرة .

٢٨ ـ المجتمع الزراعي ونظام الطبيعة :

ذكرنا أن المجتمع الإقطاعي قام حول ثلاث شخصيات هامة : رجل الدين المتعبد والفارس المحارب والفلاح المزارع ، وعلى الرغم من أن الفلاح كان أقل تأثراً بتطور النظم الإقطاعية من الفارس إلا أن حياته تكيفت إلى حد كبير بتلك النظم وتطورها[١] .

وإذا كان النظام الإقطاعي هو الذي حدد وضع طبقة المحاربين ونظم حياتهم العامة فإن هناك نظام آخر هو النظام السنيوري أو نظام السيادة System Seignorial حدد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للفلاحين والعمال مع ملاحظة الرباط الوثيق الذي يربط النظامين ويصل بينهما وهو رباط الأرض[٢] فالنظام السنيوري الخاص بالفلاحين وتنظيم العلاقة بينهم وبين الملاك الإقطاعيين لا يدخل في صلب التنظيمات الإقطاعية وإنما يأتي على هامشها ذلك أن النظام الإقطاعي قام على أساس العلاقة بين حر وحر وتبعية سيد لسيد آخر أقوى منه وذلك في ظل إطار محكم من الحقوق والواجبات المتبادلة أما النظام السنيوري فعلى العكس يمثل علاقة سيد حر يمتلك الأرض بمزارعين مستعبدين مرتبطين بالأرض[٣] . فالعلاقة هنا بين سيد حر وفتى خاضع

---

(١) Eyre : Op. cit., p. 251.

(٢) Painter : Med. Society, p. 43

(٣) Pirenne, Cohen, Focillon: La civilisation occidentale aumoyen Age, P. 16

مقيد بالأرض غير حر لا بين تابع حر ومتبوع حر[١] أما لماذا ارتبط الفتى بالأرض فإنما كان من أجل القيام بخدمات معينة ودفع ضرائب معلومة للسيد الإقطاعي المالك ، فإذا عجز الفتى عن الوفاء بهذه الخدمات والأموال ـ مهما كانت شاقة وباهظة فإنه في هذه الحالة يكون عرضة لأن يلفظه المجتمع الذي يعيش فيه عن طريق البيع أو الاستبدال أو الطرد . وكانت العقوبة الأخيرة أشدها جميعاً وأقساها لأن معنى طرد الفتى أنه سيصبح دون سيد يحميه مما يعرضه لأخطار بالغة في عصر عرف بالفوضى وعدم الاستقرار[٢] .

والواقع أن الفلاحين كانوا يمثلون أكثر عناصر السكان وأحطها قدراً في أوروبا العصور الوسطى ومع أن أفراد هذه الطبقة تشابهوا إلى حد كبير في ظروفهم وأحوالهم إلا أنهم تفاوتوا إلى درجة ما في أصولهم وفي مدى الحرية التي تمتعوا بها[٣] وتكونت طبقة الفلاحين في أساسها من العبيد Stuves و الأقنان Serfs الذين تقاربت ظروفهم جميعاً فاختلطوا وتداخلوا عن طريق ذوبان العبيد واحضارهم وسط محيط الأقنان[٤] ثم كانت فترة الظلام التي سادت أوروبا في القرن التاسع نتيجة للحرب الأهلية من جهة والإغارات الخارجية العنيفة التي تعرض لها الغرب من جهة أخرى مما جعل الضعيف يبحث عن حماية القوي حتى ولو كلفه ذلك أن يضحي بحريته الشخصية في سبيل سلامته وهذا ساعد على ظهور طبقة جديدة من الأقنان يرجع أفرادها إلى أصل حر ولكن الظروف التي أحاطت بهم أجبرتهم على قبول ذلك الوضع الجديد وقد

---

(١) Thompson op. cit vol. 2. 722

(٢) Idem, vol. 2,P. 726

(٣) Cum Med. Hist, Vol. 7. p. 719

(٤) Heaton, Economic Hist. of Europe, p. 71

سرد أحد كتاب العصور الوسطى الطرق المختلفة التي أصبح بها الحر عبداً فقال إن أولها استعباد الفرد عقاباً له لعدم تلبيته داعي الحرب وثانيها أن يهب الفرد نفسه للكنيسة أو للدير ليصبح عبداً مرتبطاً بهذه الهيئة الدينية وثالثها البيع إذ تدفع الحاجة فرداً إلى أن يبيع نفسه لسيد غني مقابل مبلغ من المال ورابعها أن يضطر الضعيف إلى التنازل عن حريته لسيد قوي يحميه من الأخطار التي تهدده[1] ومهما يكن الأمر فإن هذه الفئة الجديدة من الأقنان لم تلبث أن اختلطت بفئة العبيد القديمة لتنشأ بينهما جميعاً طبقة واحدة من أهل الفلاحة لها وضع اجتماعي ثابت في الحياة الأوروبية[2] .

وإذا كان النظام الإقطاعي لم يتحدد شكله ويتم تكوينه في الغرب إلا في القرنين التاسع والعاشر فإن الفضل يرجع أيضاً إلى هذين القرنين في تحديد نظام الضيعة Mamorial Pegime أو النظام السنيوري ففي القرنين التاسع والعاشر ازدادت أعداد من فقدوا حريتهم حتى دخلت قرى حرة بأكملها في دائرة العبودية وأخذت ملكيات صغار المزارعين تتكتل في أيدي كبار الإقطاعيين[3] حقيقة إن النظام الضيعي نفسه قديم ترجع جذوره إلى رومانية وجرمانية بل ربما كلتية أيضاً . ولكن الجديد هو أن أوروبا العصور الوسطى اتخذت هذا النظام أساساً للحياة الاقتصادية في الوقت الذي تلاشت أهمية المدن وضعفت التجارة فإذا كان الرومان قد عرفوا نظام الضياع فإنهم عرفوه على إحساس اعتماد هذه الضياع على التبادل التجاري مع المدن الزاهرة التي اشتهرت

---

(١) Coulton. The Med Scenc, p. 26

(٢) Can. Med Hist Vol. 7, p.p. 719 – 702

(٣) Thcompson. op. cit vo. 1.2, P. 722

بهاالحضارة الرومانية فتصدر الضياع إلى المدن إنتاجها الزراعي وتستورد منها إنتاجها الصناعي . أما في أووربا العصور الوسطى « فقد أصبحت الضيعة وحدة اقتصادية قائمة بذاتها لا تربطها روابط تجارية بغيرها وعلى أهلها أن يعتمدوا على سواعدهم في كل ما يحتاجون إليه»[1].

على أنه يجدر بنا أولاً أن نتساءل عن ماهية الضيعة (Manor) التي نقصدها في هذا البحث هنا نستطيع القول بأن الضيعة كانت وحدة نظام الملكية الزراعية في تلك العصور بالضبط كما كان الإقطاع وحدة النظام الإقطاعي بمعنى أن الإقطاع كان يمكن أن يتألف من عدة ضياع . وكانت الضيعة أشبه شيء بمملكة أو عالم صغير يحكمها سيد يتمتع بسلطة شبه مطلقة ويمتلك جميع مقومات الاكتفاء الذاتي بحيث يشبع إنتاج الضيعة السيد والمسودين جميعاً[2] فالضيعة في أوروبا الوسطى كانت تكفي نفسها بنفسها إلى حد كبير وتنتج جميع المواد الغذائية وغير الغذائية اللازمة لاستهلاك أهلها ما عدا بعض الكماليات كالتوابل التي يمكن لصاحب الضيعة أن يستوردها إذا أراد أن يستخدمها[3] أما الصوف فكانت النساء تقمن بصباغته وغزله في فصل الشتاء في حين قام الرجال بدبغ الجلود وصناعة النعال والسروج . وفيما عدا ذلك كان لكل ضيعة حدادها ونجارها[4] وبعبارة أخرى فإنه إذا كانت غالبية أقنان الضيعة قد اشتغلوا بفلاحة الأرض فإن هناك جزءاً من هؤلاء الأقنان اشتغلوا لسد حاجة الضيعة من مختلف المصنوعات اليدوية[5].

---

(١) Prienne, cohen, Focillon, op. cit, p.p 12 – 13

(٢) Boissonn ade op. city. p. 85

(٣) Egre : op. city., p. 252

(٤) Coulton The Med. Scene , P.P 32 – 33

(٥) Boissonnade, op. cit. p. 179.

وهكذا ظلت الضيعة في أوروبا العصور الوسطى تتبع نظام الاكتفاء الذاتي من الناحية الإقتصادية بمعنى أنها ظلت - حتى القرن الثاني عشر على الأقل في غير حاجة ملحة إلى شيء من التبادل التجاري مع العالم الخارجي الأمر الذي ترتب عليه عدم وجود أسواق كبرى للمنتجات القروية في ذلك العصر (١) هذا مع ملاحظة أن الضيعة لم تكن وحدة اقتصادية فحسب بل كانت أيضاً وحدة اجتماعية ودينية فاشترك أهلها في إحياء حفلاتهم وتزاوجوا عادة - بعضهم من بعض كما كان لكل ضيعة كنيستها وقسيسها . وخلاصة القول إن الضيعة كانت الطريق الذي توصلت به الغالبية العظمى من أهالي غرب أوروبا في القرن الثاني عشر للحصول على لقمة العيش كما أن سياسة الاكتفاء الذاتي التي اتبعتها الضيعة تطلبت من أهلها أن ينصرف بعضهم إلى توفير مطالب الغذاء والكساء والمأوى في حين انصرف البعض الآخر للنواحي الدفاعية والإدارية والروحية (٢) .

ولم يكن نظام الضيعة بسيطاً بالدرجة التي قد يتصورها البعض بل بلغ هذا النظام درجة من التعقيد يجعلنا نكتفي باستعراض معالمه الرئيسية وهنا نلاحظ أنه إذا كانت الضيعة قد تألفت في العادة من قرية وأراضيها إلا أننا نجد زمام القرية الواحدة في بعض الحالات - مقسماً بين عدد من السادة الملاك وكل منهم يطلق على الجزء الخاص به اسم « ضيعة » كما نجد في حالات أخرى تجمع بعض القرى المتقاربة لينشأ من تجمعها ضيعة واحدة ولعل هذه الاستثناءات هي التي دفعت بعض الكتاب المحدثين إلى تفضيل اسم « القرية » للدلالة على الوحدة

---

(١) Pairiter: Med. society : p.p. 46 – 46

(٢) Cam. Med. Hist. vol. 3 p. 473.

الاقتصادية في المجتمع الريفي في أوروبا العصور الوسطى بدلاً من اسم « الضيعة »[١] أما كولتون فيقول بأن القرية كانت الوحدة الإدارية والكنيسة في حين كانت الضيعة الوحدة الاقتصادية ، حقيقة إن الضيعة والقرية كثيراً ما يستخدما في معنيين مترادفين ولكننا نجد في حالات أخرى عديدة أن القرية ضمت داخل زمامها ضيعتين أو أكثر[٢] .

وكانت هذه الضياع مملوكة بالواحدة أو بالجملة فامتلك الدير الفلاني عشرين ضيعة وامتلكت الأسقفية الفلانية أربعين ضيعة وامتلك الأمير الفلاني خمس ضياع وربما بعدت هذه الضياع - المملوكة لفرد واحد أو هيئة واحدة بعضها عن بعض خمسين أو مائة ميل مما يدل على أن نظام الضياع قام من الوجهة الاقتصادية على إحساس مجتمعات قروية مبعثرة ترتبط بمالك معين وقد يبعد عنها في كثير من الأحيان[٣] ومن الواضح أنه إذا كان المالك يمتلك ضيعة واحدة فإنه كان في هذه الحالة يعيش في دواره القائم بهذه الضيعة معتمداً على ما تدره ضيعته من إيراد وخيرات أما إذا امتلك أكثر من ضيعة فإنه كان يختار إحداها لإقامته ويعين مشرفين أو وكلاء ينوبون عنه في بقية الضياع وفي معظم الحالات كان المشرف (Dailiff) الذي ينوب عن صاحب الضيعة في إدارتها يقيم في دورها الرئيسي (maner –house)[٤] .

وكان هذا الدوار يمثل قسطاً وافراً من الثراء والترف بالنسبة

(١) Painter, Med. Society. p. 54

(٢) Coulton : The Med. scene, p. 24

(٣) Gras : The lagacy of the Middle Ages. p 435

(٤) Cam. Med. Hist. vol. 7, p. 719

لمستويات ذلك العصر وجرت العادة أن تحيط به حديقة مسورة بها أشجار الفاكهة وخلايا النحل والمخازن التي يخزن فيها إنتاج الضيعة فضلاً عن الآلات والعربات والعدد المستخدمة في فلاحة أراضيها [١] وعلى مقربة من الدوار قامت كنيسة محلية ملحق بها منزل قسيسها وفي كثير من الأحيان كان الدوار والكنيسة هما المبنيان الوحيدان من الطوب في الضيعة . أما الحقل الخاص بالقسيس فيكون بعيداً عادة عن أراضي السيد التي يقوم الأقنان بفلاحتها وإن كان الأقنان هم الذين يقومون أيضاً ـ في غالبية الأحيان بفلاحة أرض القسيس [٢] ومن مجموع الضياع التي يمتلكها السيد الإقطاعي تألف ما يعرف باسم الرومين الذي يمثل المصدر الحقيقي لقوته ونفوذه [٣] .

أما الفلاحون فكانوا يعيشون في أكواخ من جذوع الأشجار وفروعها غطيت سقوفها وأرضيتها بالطين والقش دون أن تكون لها نوافذ وامتازت هذه الأكواخ بالقذارة وحقارة أثاثها ، الذي تألف من سرير عبارة عن صندوق خشبي عليه وسادة محشوة بالقش وأوراق الأشجار الجافة ومنضدة صغيرة وبعض المقاعد الخشبية ذات ثلاثة أرجل وصندوق وقليل من الآنية الحديدية والفخارية [٤] .

ولم تستخدم أية وسيلة صناعية لإضاءة هذه الأكواخ لأن الشموع اقتصر استعمالها على الكنائس ودوار السيد صاحب الضيعة هذا فضلاً عن خطر الحريق في قرية من هذا النوع القابل للاشتعال وبالإضافة إلى

---

(١) Stephenson: Med. Hist. p. 259

(٢) Thompson: op. cit. vol 2. p.p.p. 725 - 724

(٣) Boissonnade : op. cit. p. 85

(٤) Idem : p. 98

ذلك فإن الفلاح لم يكن لديه ما يعمله بعد غروب الشمس فهو لا يعرف القراءة والكتابة وعليه أن ينهض صباحاً مع شروق الشمس ويأوي إلى فراشه مبكراً مع غروبها (١) وعند طهي الطعام أثناء النهار كان الدخان يتصاعد من فتحة صغيرة في سقف الكوخ ولكن المطر كثيراً ما صار يتسرب من هذه الفتحة ليجعل أرضية الكوخ في حالة زلقة موحلة . أما في الصيف فكان يتم طهي الطعام خارج الأكواخ في مكان عام بالقرية مخصص لذلك حيث تعلق قدور الطهي في قضبان عالية فوق النار . وكان الفلاح هو الذي يبني كوخه ويصنع أثاثه في حين تقوم زوجته وبناته بعمل الخبز والطعام وغزل الصوف وصناعة ما يتدثرون به من ثياب بحيث لم يكن في حاجة إلى شراء شيء من غيره (٢) .

وهكذا عاش الفلاحون في أوروبا العصور الوسطى في ظروف صعبة غير صحية مما أدى إلى انتشار كثير من الأوبئة والأمراض بين حين وآخر (٣) .

وكانت الضيعة الواحدة تضم أنواعاً مختلفة من الأفراد على درجات متفاوتة من الحرية واختلفت أعمالهم والواجبات المفروضة عليهم باختلاف درجاتهم وباستثناء العبيد الذين قد يكونون بالضيعة والذين اقتصر عملهم على الخدمة المنزلية داخل دوار السيد الإقطاعي دون أن تكون لهم وظيفة خارجية حتى أخذوا ينقرضون من المجتمع الأوروبي منذ وقت مبكر يرجع إلى أواخر القرن الثاني عشر (٤) فإنه وجد داخل

---

(١) Thompson : op city : vol 2, p. p. 723

(٢) Boissonnade., op. cit., p. 702

(٣) Eyre : op. cit. p. 254

(٤) Heaton : Economic Hist of Europe, p. 90

الضيعة أحياناً بعض الملاك الأحرار الذين يمتلكون مساحات من الأرض مقابل دفع رسوم معينة ولهم حرية بيعها أو شرائها [١]وكان أهم ما ميز هؤلاء المزارعين الأحرار حقهم في حمل السلاح وفي تزويج بناتهم أو إلحاق أبنائهم بسلك الكهنوت دون التقيد بموافقة السيد الإقطاعي زيادة على حريتهم في بيع مواشيهم وفق ما تتطلبه مصالحهم الخاصة [٢] على أن معظم فلاحي الضيعة كانوا من الأقنان المرتبطين بالأرض ، والذين يولد الواحد منهم ليجد أباه مرتبطا بأرض معينة فيرتبط هو الآخر بنفس الأرض ولا يستطيع تركها متحملاً ما يفرض عليه من أعباء ومهام شاقة[٣] ومهما اختلفت أصول هؤلاء الأقنان فإن تفاوت أنصبتهم من الحرية كان ضئيلاً لأنهم كانوا جميعاً مقيدين بقيود شديدة تجعلهم غير أحرار[٤] فالفتى في الضيعة كان يتحتم عليه حلق شعر رأسه لأن الشعر الطويل من مميزات الأحرار كما كان لا يستطيع أن يدعي حق الملكية الشخصية لأن كل ما يمتلكه يعتبر خاصاً بالسيد الإقطاعي صاحب الضيعة ولكن يلاحظ في الوقت نفسه أن الضيعة لم تكن مجرد مجموعة من الأكواخ يتوسطها دوار السيد الإقطاعي وتحيط بها الأراضي الزراعية والمراعي والغابات وإنما كانت الضيعة في حقيقة أمرها اتحاداً أو هيئة متعاونة من الفلاحين تعمل سوياً في فلاحة الأرض واستغلالها وسد كفايتهم من حاصلاتها فمزارعو الضيعة الواحدة كانوا يشتركون بعضهم مع بعض في تحديد موعد حراثة الأرض وبذر البذور فيها وجمع المحصول منها بل في تقرير أنواع

---

(١) Egre ., op cit., p. 258

(٢) Heaton., op. cit., p. 91

(٣) Prienne cahen focilbn., op. cit., p. 58

(٤) Step. henson : Med p.p. 255 – 256

المحصولات التي يزرعونها[1] وبالإضافة إلى الأراضي الزراعية المقسمة إلى حصص بين الفلاحين وجدت أرض مشاعة تشمل مراعي لرعي الماشية ومروجاً تكون لها طعاماً في الشتاء فضلاً عن الغابة التي يحصل منها أهل الضيعة على ما يلزم لهم من أخشاب[2] ولم تكن هذه الأرض المشاعة مقسمة إلى حصص مثل الأرض الزراعية وإنما كانت من الوجهة القانونية تابعة للسيد ومن ناحية العرف حقاً مشاعاً لجميع أهل القرية[3] ومع ذلك فقد وضعت عدة قيود تحدد أوقات الرعي ونوع الماشية وعددها بحيث تتمتع كل أسرة بنسبة ما لها من أرض زراعية وذلك مراعاة للعدالة من ناحية وضماناً لحماية المراعي من سوء الاستهلاك من ناحية أخرى[4] وثمة ملاحظة أخرى على توزيع أراضي الضيعة واستغلالها وهي أن السيد الإقطاعي كان لا يقسم جميع أراضيها الزراعية بين الفلاحين إلا بعد أن يحتفظ لنفسه بمزرعة خاصة (demesne) تبلغ مساحتها عادة ثلث الأراضي الصالحة للزراعة في الضيعة[5] وتمد السيد الإقطاعي بكل ما يحتاج إليه من ضروريات الحياة[6] .

أما الطريقة التي اتبعت في فلاحة أرض الضيعة فتمثل دورة زراعية محكمة تعرف بالحقول الثلاثة «Three Fields» ذلك أن جميع الأراضي الصالحة للزراعة في الضيعة كانت تقسم إلى ثلاثة أقسام :

---

(١) Painter : Med. Society. p. 47.

(٢) Heaton : op. cit. 103 – 104

(٣) Painter Med. society, p.p. 44 – 45

(٤) Cammed. Hist. vol. 3, p. 474

(٥) Painter : Med. Society. p. 50

(٦) Boissonnade : op. cit., p 86 – 87

قسم يزرع في الربيع وقسم يزرع في الخريف والقسم الثالث يترك مراحاً بغير زرع وفي كل سنة يحدث تبادل بين هذه الأقسام فأرض الخريف تترك في العام التالي مراحة بغير زرع وأرض الربيع تزرع في الخريف والأرض التي كانت مراحة في العام السابق تزرع في الربيع . وهكذا اتبعت أوروبا العصور الوسطى نظام الدورة الثلاثية في الزراعة لعدم إجهاد الأرض من ناحية والحصول على محصول طيب من ناحية أخرى[١] على أنه يبدو أن نظام الدورة الثلاثية هذا لم يستخدم في أوروبا العصور الوسطى إلا في المناطق فقد شاع فيها نظام الدورتين فتقسم الأرض إلى قسمين أحدهما يزرع والآخر يترك مراحاً بالتناوب[٢] .

وقد فرضت طبيعة نظام الضيعة روح التعاون على فلاحيها وبخاصة أيام الحرث والحصاد لأن الفلاح الواحد لم تكن لديه الإمكانيات المادية التي تمكنه من العمل بمفرده في هذين الموسمين[٣] فإذا فرض أنه امتلك محراثاً فإنه كان لا يمتلك الثيران اللازمة لسحبه ولا سيما أنه كان من العسير شق الأرض الصعبة بالمحراث البدائي المعروف حينئذ هذا إلى أن الثيران التي عرفتها أوروبا العصور الوسطى لم تكن سماناً قوية كالتي تعرفها اليوم وإنما كانت عجافاً هزيلة بحيث أثارت تغذيتها بالكلأ والحشائش مشكلة دائمة في ضيعة العصور الوسطى[١] لذلك كانت تربط جميع ثيران الضيعة ـ وهي عشرون أو أكثر في المحراث لتعمل سوياً في حرث الأرض الأمر

---

(١) Heaton : op cit p.p 101 – 102

(٢) Painter : med. society, p. 44

(٣) Pirenne, Cohen, focillon : op. cit., p 67

(٤) Painter : Med. Society : p. 45

الذي تطلب من الفلاحين تعاوناً واشتراكاً في حرث جميع أراضيهم[1] . وهذا التعاون نفسه كان مطلوباً أيضاً في وقت الحصاد لأن الشيلم والحنطة والشوفان وغيرها كان لا بد من تخزينها بسرعة عند تمام نضجها خوفاً من تساقط حباتها وضياعها[2]. لذلك كان الحصاد موسم نشاط كبير إذ يشترك في العمل بالحقول جميع من بالضيعة من رجال ونساء وأطفال حصته فلاحاً ليعمل في مزرعة السيد عدداً من الأيام في الأسبوع يتناسب حصته هذا فضلا عن السخرة الفصلية «Boom Work» التي تفرض على الفلاحين في مواسم جمع الحصول وحصاده[2] ومن الواضح أن هذه الخدمة الفصلية كانت مصدر متاعب للفلاحين لأنها تفرض عليهم في الوقت الذي يكونون أحوج إلى ذلك الجهد والوقت لبذله في جمع محصولاتهم الخاصة[3] وهناك نوع آخر من السخرة كان يفرض على الأقنان عندما يطلب منهم إنشاء طرق أو حفر خندق أو إصلاح جسر إلى غير ذلك من الأعمال المرهقة التي كان السيد الإقطاعي يسخر فيها أقنان ضيعته .

أما المقررات فتشمل عدة مكوس وضرائب أولاها ضريبة الرأس (Census Chefage) التي يتعين على كل قن سنوياً للسيد صاحب الضيعة إما نقداً أو عيناً من الزبد والشمع وغيرها ويبدو أن هذه الضريبة كانت تافهة وبسيطة ولكن الغرض الأساسي منها هي أن تظل رمزاً للعبودية[4] وهناك مكس آخر (Chumpant) تقرر على إنتاج الأرض

(١) Heaton : op. cit, p. 97.

(٢) Thompson : op. cit., vol. 1, p. 727.

(٣) Cam. Med. Hist., vil. 3, p. 4768 Egre : op cit. d. 253

(٤) Heaton : op. cit., p. 93

(٥) Pirenne, cohen. focillon : op. cit., p. 62

والماشية ومقداره عشر ذلك الإنتاج وكانت هذه الضريبة تتناول كل ما تخرجه الأرض من حبوب وخضر فضلاً عن الماشية والدجاج والبط والإوز والبيض وغيرها[١] وأخيراً تأتي مجموعة أخرى من الضرائب المتفرقة مثل ضريبة الولاية (Iialle) وضريبة «الجبن» التي يدفعها الأقنان مقابل السماح لهم برعي ماشيتهم في مراعي الضيعة وضريبة الأسماك التي يدفعونها مقابل السماح لهم بالصيد في البركة أو النهر . . إلخ[٢] .

أما الاحتكارات فكانت عديدة ولا بد للفلاحين من قبولها صاغرين فالسيد صاحب الضيعة هو الذي يمتلك طاحونة وفرناً ومعصرة بل أحياناً البئر حتى يتم تخزين الحبوب في أسرع وقت ممكن وهنا يصح أن نلاحظ أن هذا النظام الذي سارت عليه الضيعة الأوروبية في العصور الوسطى كان تعاونياً لا شيوعياً لأنه بعد أن يتعاون جميع فلاحي الضيعة في إعداد الأرض وزرعها وجمع المحصول كان هذا المحصول يقيّم في النهاية بنسبة الحصص التي في حيازة كل أسرة من أسر الضيعة[٣] .

أما الماشية الموجودة في الضيعة من ثيران وخنازير وأغنام وغيرها فكانت المتقدمة منها في السن تذبح قبل حلول الشتاء وتقدد لحومها وتملح ليرسل نصيب الأسد منها إلى دوار السيد المالك كذلك كان يذبح ما لا تدعو الحاجة إلى بقائه من صغار الماشية في الخريف في حين تبقى الباقية لتقضي فصل الشتاء على الدريس والحشائش المجففة التي كثيراً ما كانت تنفذ قبل حلول الربيع فتسوء حالة الماشية حتى إنها لا تستطيع

---

(١) Heaton : op. cit .. p. 95

(٢) Painter : Med. Sockty. p. 50

(٣) Stephenson : Med Hist., p. 257

السير إلى المرعى في أوائل الربيع التالي إلا في صعوبة بالغة[١] .

أما عن العلاقة بين السيد الإقطاعي صاحب الضيعة والأقنان المشتغلين بفلاحة أرضها فقد حددتها ـ في ظل النظام السنيوري أو نظام السيادة مجموعة من الحقوق والواجبات التي ألقت العبء الأكبر من المغارم على كواهل الفلاحين[٢] وقد اختلفت الواجبات المفروضة على الفلاحين تجاه سيدهم الإقطاعي من مكان إلى آخر نتيجة لاختلاف العادات والملابسات ولكنه يمكن مع ذلك تقسيمها إلى ثلاثة أقسام : الخدمات والمقررات والاحتكارات أما الخدمات فكان أولها تسخير الأقنان في فلاحة المزرعة الخاصة بالسيد الافطاعي (demesne) فيحرثونها ويبذرون بذرها له بالتناوب[٣] ويسمى هذا النوع من السخرة الخدمة الأسبوعية Week Works وفي هذه الحالة يصبح كل قن ملزماً بإحضار غلته إلى طاحونة السيد لطحنها ثم يحمل خبزه إلى فرن السيد لخبزه وكرومه وزيتونه وتفاحه إلى معصرة السيد لعصرها . . كل ذلك مقابل أجر معين يقدمه القن لسيده إما نقداً أو عيناً فإذا امتلك فلاح طاحونة يدوية أو غير ذلك من الأجهزة التي من حق السيد الإقطاعي وحده أن يحتكرها اعتبر ذلك جرماً خطيراً يحاكم عليه[٤] .

وفيما عدا الالتزامات السابقة تعرض الأقنان لأعباء أخرى في حالة الوفاة أو الزواج أو الوراثة أو انتقال حق التمتع بالأرض من فرد إلى

---

(١) Painter : Med . society. p.p 45 – 46

(٢) Heaton. op cit., p. 92

(٣) Painter : Med society : p. 50

(٤) Painter : Med. society, p. 57

آخر[١] فالقن كان لا بد له الحصول على موافقة السيد صاحب الضيعة إذا أراد أن يتزوج فإذا اختار امرأة من نفس الدومين كانت المسألة سهلة وبسيطة أما إذا رغب في الزواج من امرأة من دومين آخر أي تنتمي إلى سيد آخر - فإن السيد الأول كان يخشى في هذه الحالة أن يفقد القن ولذلك يعارض في مشروع الزواج[٢] ولما كان من المستحيل منع زواج فرد من المرأة التي اختارها لنفسه فقد لجأ السادة الإقطاعيون في القرن الحادي عشر إلى فرض مبلغ كبير من المال (Fromaniage Formaoter) على القن الذي يطلب الزواج من خارج الدومين[٣].فإذا استطاع القن الوفاء بالمبلغ فإنه يصعب في هذه الحالة أن يظل هو في ضيعته وزوجته في ضيعة أخرى لا سيما أن الكنيسة نفسها عارضت مبدأ تمزيق الأسرة ولذلك كانت الزوجة تنتقل إلى الضيعة التي يعيش فيها الزوج مقابل بدل يرسله صاحب الضيعة الأخيرة إلى صاحب الضيعة التي أتت منها الزوجة أما إذا أراد القن تزويج إحدى بناته فكان عليه أن يدفع لسيده رسماً معيناً (merchet) [٤].

وإذا كان السيد الإقطاعي يحصل على جميع الضرائب والمكوس السابقة من الأقنان باعتباره مالك الأرض وحاميها فإن هناك نوعاً آخر من الحقوق القضائية حصل عليها بوصفه نائب الملك في ضيعته[٥] ذلك أن صاحب الضيعة باشر جميع ما كان للملك من حقوق قضائية كما صارت محكمته تعالج في معظم الأحيان مختلف أنواع القضايا وتوقع

---

(١) Cam. Med. Hist vol. 7. p. 720

(٢) Thompson. op. cit. vol 2, p. 130

(٣) Pirenne. cohem. pocillon. p. cit.. p. 61.

(٤) Pirennecohen focillon : op. cit .. p. 59

(٥) painter : Med. society. p.p. 51 - 54

على المذنبين فيها شتى أصناف العقوبات بما فيها عقوبة الإعدام ومن الواضح أن هذه الحقوق القضائية عادت بفوائد جمة على السادة الإقطاعيين لأنهم كانوا يفرضون غرامات مالية على المذنبين في كثير من القضايا الصغرى في حين كان السيد يستولي على جميع ممتلكات الشخص الذي يحكم عليه بالإعدام . هذا بالإضافة إلى ما ترتب على مباشرة هذه الحقوق القضائية من ازدياد نفوذ السادة الإقطاعيين وسيطرتهم على الأقنان(١) .

ويلاحظ أن الأقنان كانوا لا يمتلكون في ظل هذا النظام - شيئاً من الأرض التي يعملون عليها وبالتالي ليس لهم حق النزول عنها بالبيع أو تقسيمها بين ورثتهم ومع ذلك فإن ارتباطهم بهذه الأرض كان مدى الحياة . ثم صار وراثياً وقد لجأ السادة الإقطاعيون . عند وفاة أحد الأقنان إلى فرض ضريبة ميراث (Herioi) على أبنائه وورثته الذين سيحلون محله ويرثونه في الإنتفاع بالأرض لا في ملكيتها وكانت هذه الضريبة غالباً فرساً أو ثوراً قوياً اعترافاً بما للسيد من حق في المنقولات الزراعية الخاصة بالأرض(٢)، هذا عدا ما كان للسيد من حق أن يرث جزءاً من تركة قنه المتوفى أو التركة كلها(٣) .

وبعد فإنه يبدو مما سبق أن القن كان يحيا حياة شاقة مليئة بالمتاعب والآلام في ظل نظام السيادة أو النظام السنيوري حقيقة إن العائلة التي تمتعت بثلاثين فداناً وما يتبعها من حصة في الغابة والمرعى استطاعت في السنوات العادية أن تحيا حياة مستريحة ولكن الفجوة بينها وبين الجوع لم

---

(١) Cam. Med. Hist vol 3, p. 478

(٢) Cam. Med Hist vol 3. p. 478

(٣) Pirenne, cohen focillon : op. cit. o. 67

تكن واسعة بحيث كان مألوفاً أن يتضور الجميع جوعاً في سني الشدة.

وكان طعام القن الأساسي يتألف من الخبز الأسمر والبيض وبعض الخضر العادية كاللفت والفول والبازلاء وربما أسعدته الظروف في إحدى المناسبات بأكل دجاجة أو غيرها من الطيور ولكنه كان لا يستطيع أن يتذوق اللحم والسمك إلا نادراً[١] أما شرابه فكان النبيذ أو الجعة ومع ذلك فإنه يبدو أن القن ظل قانعاً راضياً بحياته ولا سيما أن هذه الحياة مع ما فيها من ألوان البؤس لم تخل من بعض ضروب الترويح والتنفيس فإذا حضر إلى الضيعة أحد الحواة أو المهرجين استبقاه صاحبها وعندئذ يجتمع الفلاحون في الدوار للمشاهدة والترويح عن أنفسهم وهنا نلاحظ أن البارون أو السيد الإقطاعي لم يختلف وقتذاك عن القن في عقليته اختلافاً واضحاً إذ كان ما يدخل السرور إلى قلب أحدهما كفيلاً بإدخال السرور إلى قلب الآخر[٢].

والواقع أنه على الرغم من قسوة الوضع الذي عاش فيه القن إلا أنه كما سبق أن أشرنا لا يمكن اعتباره عبداً من الناحية العملية لأن القانون حفظ له بعض الحقوق تجاه أرضه وتجاه سيده بحيث إنه لم يكن غريباً إذا شب خلاف بين قن وسيده أن تصدر المحكمة الإقطاعية حكمها في صالح الأول[٣] حقيقة إن القن بدا في كثير من الحالات عاجزاً أمام استبداد سيده ولكنه استطاع أن يضمن لنفسه في ظل النظام ـ نظام السيادة (seignorial regime) ـ نوعاً من الحماية لا سيما ضد الخطر الخارجي وبعبارة أخرى فإن هذا النظام لم يكن جحيماً لا يطاق

---

(١) Painter : Med. society. p 46

(٢) محمد مصطفى زيادة الإقطاع والعصور الوسطى بغرب أوروبا.

(٣) Egre : op. cit : p. 253

فقد فيه القن كل أمل في الخلاص لأنه على الرغم من قسوته وشدته ترك بعض الثغرات والمخارج أمام القن ليحيا حياة أفضل[١].

ثم كان أن أخذ نظام الأقنان في الانهيار نتيجة للتطورات الاقتصادية والإجتماعية التي بدأت تجتازها أوروبا منذ أواخر القرن الحادي عشر[٢] وقد بدأت هذه التطورات في الظهور قبيل الحروب الصليبية ولكن هذه الحروب عجلت بها نحو الأمام حتى إن الحملة الصليبية الأولى وحدها فتحت الباب أمام عشرة آلاف قن تركوا أرضهم التي ارتبط بها آباؤهم وأجدادهم بحجة الاشتراك في النشاط الصليبي ثم كانت نشأة المدن وتطورها مما فتح باباً جديداً أمام الأقنان لهجرة الأرض والنزوح إلى المدن ولم يلبث أن استكشف أصحاب الضياع أن نظام العبيد والأقنان غير اقتصادي[٣] وأنه من الأوفر لهم والأجدى عليهم استخدام عمال مأجورين من الأحرار في فلاحة أرضهم لأن هؤلاء الأخرين يعملون بعزيمة أقوى وروح أسمى وبالتالي يأتون بإنتاج أوفر[٤] وهكذا أخذ كبار الملاك يحررون أقنانهم بالجملة وفق شروط خاصة تصدر بها براءة من المالك[٥] وكان أن ظهرت في القرن الثاني عشر حركة كبرى لإحياء الأرض البور وتطهيرها واستصلاحها (grands defrichments) نشأ عنها زيادة الإنتاج والدخل وفي الوقت نفسه تحسين أحوال المزراعين[٦] ذلك أن كبار الأمراء

(١) Boissannade : op. cit : p 143 – 144

(٢) pirenne Cohen. Focillon : op. cit ., pp 62 – 63

(٣) Coulton : The Med. Scene : p. 23

(٤) Can Med Hist. vol. 7. p.p. 728 – 729

(٥) Painter., Med. society. p.p. 59 – 60

(٦) prienne cohen fosilton ., op cit, p 65

والسادة الإقطاعيين اضطروا إلى عرض شروط مغرية على الفلاحين ليقوموا بإحياء هذه الأراضي وفلاحتها مما ساعد على هدم النظم القديمة تدريجياً (١) هذا إلى أن النشاط التجاري في القرن الثاني عشر وما ترتب عليه من التوسع في استخدام النقود أدى تدريجياً إلى أن أخذ الفلاحون يدفعون ما عليهم من التزامات نقداً لا عيناً وإن ظلت بعض أسماء الضرائب والمكوس محتفظة بأسمائها القديمة (٢) وإذا كان نظام الأقنان قد ظل قائماً في جميع أنحاء أوروبا في القرن الثالث عشر إلا أنه كان آخذاً حينئذ في الاحتضار السريع (٣).

٢٩ ـ مركز المرأة في المجتمع :

أما عن مركز المرأة في مجتمع أوروبا العصور الوسطى فكان ثانوياً بحتاً ويبدو أن المصالح العائلية أو المالية هي التي تحكمت دائماً في اختيار الزوجة إذا كان يراعى فيها ـ بقدر الإمكان ـ أن تكون وريثة إقطاع أو على الأقل وريثة قدر كبير من الأرض وبعد الزواج يصبح مطلوباً منها أن تضع مولوداً ذكراً فإن أخفقت في هذه المهمة كان من السهل على زوجها غالباً أن يغري الأسقف بفسخ الزواج (٤).

وقد فرض النظام الإقطاعي في أوروبا العصور الوسطى على المرأة أن تكون دائماً تحت وصاية رجل ، أبوها في أول الأمر ثم زوجها بعد ذلك أما الأرملة فتكون تحت وصاية سيدها أو أكبر أبنائها حقيقة أنه كان من حق المرأة أن ترث إقطاعاً ولكنها لا تستطيع أن تباشر حقها في

---

(١) Painter Med. Society., p.p 57 - 58

(٢) Idem p. 59.

(٣) Cam Med. Hist Vol p. 1, p. 727

(٤) Stephenson : Med. Hist., p. 268

حكمه إلا عن طريق زوجها ولعله من الواضح بعد عرضنا لقواعد النظام الإقطاعي ، تفسير هذه الظاهرة في ضوء حجز المرأة عن القيام بأعباء الوظيفة الأساسية لطبقة الإقطاعيين وهي الحرب[1] .

أما الكنيسة فأخذت في العصور الوسطى موقفاً متناقضاً من المرأة إذ اعتبرتها من ناحية شريكة آدم التي حرضته على المعصية والخطيئة وهي لذلك لا تستحق إلا كل احتقار وامتهان كما نظرت إليها من ناحية أخرى على أنها تمثل مريم العذراء أم المسيح وهي لذلك جديرة بكل احترام وتقدير[2] وإذا كانت النظرة الأولى جعلت الكنيسة تطالب رجالها بعدم الزواج على أساس أن المرأة عامل من عوامل الغواية فإن النظرة الثانية جعلتها تساعد في نشر فكرة سمو المرأة[3] على أن الفضل يرجع إلى الطبقة الارستقراطية في تطور فكرة تبجيل المرأة في العصور الوسطى إذ أصبح هذا التبجيل صفة من الصفات الأساسية التي يجب أن يتحلى بها الفارس حتى قال بعض الكتاب إن الفارس نصير الله والمرأة[4] وتتضح هذه الفكرة واضحة في أشعار التروبادور التي تظهر كيف كانت المرأة بجمالها ورقتها وعقلها تستهوي قلب الرجل وحبه وأن المحب لم يستهدف شيئاً غير إدخال السرور على قلب محبوبته فلا يأبه بطعام أو شراب ولا يتأثر لحر أو برد في سبيل الفوز بابتسامة رقيقة منها[5] .

ومع ذلك فإنه من الملاحظ أن المرأة لم تتمتع بأي حق من قبل

---

(١) Painter : Med. society, p. 29

(٢) Cramp jacob : Legocyof the Middle Ages p 402

(٣) Coalton : Life in the Middle Ages vol. Ap. 23

(٤) Cramp Jacob : The legacy of the Middle Ages. p. 405 – 408

(٥) Painter : Med – society , p. 36

زوجها حتى إن كتّاب العصور الوسطى أيدوا حق الزوج في ضرب زوجته وإيذائها إذا خالفته وكل ما فعلته الكنيسة إزاء هذا الوضع هو تحديد حجم العصا التي يصح للزوج أن يستخدمها في ضرب زوجته (١). وتكون شريكاً مغبوناً للرجل في ظل النظام الإقطاعي إلا أنها احتلت المكانة التالية له مباشرة في الحصن والضيعة وبعبارة أخرى فإنها لم تتمتع بحقوق تجاه زوجها ولكنها تمتعت بكل ما لزوجها من حقوق تجاه غيرها (٢).

وهناك أمثلة كثيرة من العصور الوسطى لنساء حملن الرسالة أثناء غياب أزواجهن في الحرب أو بعد وفاتهم فقمن بإدارة الضياع والدفاع عنها أو بجمع الأموال لفدية الزوج الأسير (٣).

وإذا كانت سيدات الطبقة الأرستقراطية والطبقة البورجوازية قد تمتعن بقسط من الراحة والتسلية . فإن الفلاحات وزوجات الأقنان حرمن من هذه النعمة لأن قسوة الحياة كثيراً ما أجبرتهن على مشاركة أزواجهن في الكفاح والعمل من أجل لقمة العيش لذلك أسهمت الفلاحة بسهم وافر في الحياة الأوروبية في العصور الوسطى وقامت في داخل المنزل بكل ما احتاجت إليه الأسرة من طعام وشراب وملبس فعملت في جز أصواف الأغنام وغزلها ونسجها وتربية الدواجن وصناعة مستخرجات الألبان ، هذا كله زيادة على تربية أولادها . أما خارج المنزل فقد أسهمت في بناء الأكواخ وقطع الأعشاب وجمع المحصول وتخزينه (٤)

---

(١) Idem. p. 29

(٢) Idem p. 30

(٣) stephenson : Med. Hist. p. 268

(٤) Coalton : life in the middle Ages vol. I. p. 217

ومع ذلك فإن العرف الإقطاعي شمل زوجة القن بشيء من الرعاية إذ جرت العادة على إعفائها - وهي في حالة الوضع من ضريبة الدجاجة التي عليها أن تقدمها سنوياً قبل الصيام الكبير فضلاً عن حصولها في هذه الحالة على بعض المساعدات المادية[١] .

أما في المدن فقد اشتغلت المرأة بصناعة الجعة والنبيذ بالإضافة إلى غزل الأصواف ويبدو أن هذه الحرف فتحت باباً للعمل أمام غير المتزوجات من الأرامل والعوانس على الرغم من حرص بعض النقابات على تحريم اشتغال النساء بأعمال معينة حتى لا ينافسن الرجال بسبب رخص أجورهن[٢] وهناك فريق آخر من النساء أقبلن على الحياة الديرية وانخرطن في سلكها لإشباع الناحية الدينية في نفوسهن فضلاً عن أن هذه الحياة هيأت لهن قسطاً من الثقافة الراقية والعمل المنتج .

---

(١) Crump. jacob : The legacy of the middle Ages p 428

(٢) Boissonnade .. op. cit.. p 221



النظم الدينية

٣٠ - البابوية ونظمها :

من الثابت أن الفوارق التي يعرفها العالم الحديث بين السلطتين الزمنية والدينية لم يكن لها وجود في أوروبا العصور الوسطى . فالناس في تلك العصور لم يعتبروا الكنيسة والدولة هيئتين متعارضتين لأنهم لم يعرفوا سوى مجتمع سياسي واحد هو المجتمع المسيحي . حقيقة إن هناك قوتين أو سلطتين تتوليان حكم هذا المجتمع ولكنهما كانتا تحكمان مجموعة واحدة من الناس يربطهم جميعاً رباط المسيحية الغربية(١) .

ونجد خير مصداق لهذه الفكرة فيما كانت عليه البابوية في العصور الوسطى ذلك أن الكنيسة الغربية وجدت في جمع شملها وتركيز إدارتها تحت زعامة البابوية خير وسيلة لتحقيق رغبتها في السمو(٢) وهكذا أصبح البابا رأس الكنيسة الكاثوليكية ومصدر ولايتها والحارس الأول على قوانينها ونظمها وعقائدها ومعلم أتباعها المعصوم من الخطأ هذا فضلاً عن كون البابا نائب المسيح لأنه يستمد سلطته من تعيين المسيح له مباشرة ، فالبابا خليفة القديس بطرس في كرسيه الأسقفي بروما وهذا الأخير زعيم الحواريين ومقدم الرسل الذي اتخذه المسيح أساساً بنى عليه كنيسته وبعبارة أخرى فإن البابوية وجدت سنداً قوياً في قول

---

(١) Eyre : European civilisation : p.p. 201 – 202 .

(٢) Powicke : The legacy of the Middle Ages p. 48

المسيح للقديس بطرس أنا أقول لك أيضاً أنت بطرس وعلى هذه الصخرة ابني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوى عليها وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات[١] .

لذلك لا عجب إن أصبح البابا ـ وهو خليفة القديس بطرس ـ رأس الجهاز السياسي في أوروبا العصور الوسطى حتى اعتبره المعاصرون ملك الملوك وأمير الأمراء ومن هنا أخذت البابوية تنظم سيادتها على أسس إقطاعية فعالة مما جعل التطابق محكماً بين الكنيسة والجهاز السياسي في غرب أوروبا حتى جاء سقوط الإمبراطورية الغربية في القرن الخامس يجعل منها القوة الوحيدة في غرب أوروبا التي تستطيع حماية التراث الروماني وسط الفوضى التي عمت أوروبا حينئذ . ذلك أن البابا جريجوري الأول أو العظيم ٥٩٠ ـ ١٦٠٤ أخذ يعمل على تقوية نفوذ البابوية السياسي ويجعل هذا النفوذ حقيقة ملموسة في مختلف بلاد الغرب بل الشرق المسيحي[٢] . وقد تجمعت عدة عوامل لتساعد البابوية على الاستمرار في تنفيذ هذه السياسة أهمها الظروف التي سادت إيطاليا من جهة وانصراف الإمبراطورية البيزنطية إلى مشاكلها الشرقية من جهة أخرى مما جعل عبء حماية إيطاليا وحضارتها يقع على كاهل البابوية وحدها[٣]. ثم جاء الانشقاق المذهبي والسياسي بين الشرق والغرب وهو الانشقاق الذي بدت مظاهره واضحة في الجدل حول مشكلة اللايغونية وفي التفاف الشعوب الغربية تدريجياً حول البابوية

---

(١) انجيل متى : الإصحاح السادس عشر ١٨ ـ ١٩ .

(٢) Ullmann. The Grouth of Papal Government p.p. 36 - 40

(٣) Egyre : op. cit. 202.

لتقف موقفاً سياسياً مضاداً للأمبراطورية الشرقية ثم في إحياء الإمبراطورية الغربية على عهد شارلمان وسرعان ما اتضح مرة أخرى في العصر المظلم الذي أعقب تقسيم امبراطورية شارلمان أن بقاء الحضارة الغربية واستمرارها بات متوقفاً على الإصلاح الكنسي وأن هذا الإصلاح يتوقف بدوره على قيام سلطة كنسية مركزية قوية تستطيع الصمود في وجه السلطة الزمنية ومناضلتها من أجل الاعتراف بسمو الكنيسة وسيادتها[١] .

وهكذا بلغت الكنيسة مرحلة حاسمة في تاريخها في النصف الثاني من القرن الحادي عشر وهو العصر الذي يعرف بعصر البابا جريجوري السابع أعظم بابوات العصور الوسطى (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥) ذلك أن جريجوري السابع وقف من الإمبراطورية موقفاً عنيداً لإجبارها على الاعتراف بسمو البابوية وبأن هذه البابوية مصدر جميع السلطات السياسية والدينية[٢] .

وقد أدت هذه السياسية ـ كما رأينا ـ إلى دخول البابوية في صراع طويل ضد السلطة الزمنية .

وفي هذا الصراع استعمل جريجوري السابع سلاحين روحيين على الكنيسة ولكن جريجوري السابع استخدمهما في عنف وقوة وبطريقة فعالة أما السلاح الأول فهو توقيع عقوبة الحرمان (القطع ـ السلخ) بطريقة فردية شخصية أي ضد فرد معين مقصود بالذات Excommunication وعندئذ يصبح هذا الشخص منبوذاً مطروداً من المجتمع المسيحي Socitas christian فلا يسمح لأحد بالاقتراب منه أو

(١) Idem : p. 202

(٢) Cam. Med. Hist.. vol. v. p.p. 650 – 551

التعامل معه سوى زوجته وأولاده[١] وأما السلاح الثاني فهو عقوبة الحرمان الإجماعي Interdict التي توقع على مجتمع بأكمله سواء كان هذا المجتمع مدينة أو إقليماً أو مملكة بأسرها وفي هذه الحالة تغلق الكنائس أبوابها في ذلك المجتمع ويضرب رجالها عن تأدية أعمالهم فلا يجد الناس أحداً يقضي مصالحهم المرتبطة بالكنيسة كمراسيم التعميد والزواج والشعائر الجنائزية فضلاً عن انقطاع الروابط التي تربط ذلك المجتمع ببقية العالم المسيحي[٢] .

ولم يلبث نجاح هلد براند في برنامجه الإصلاحي أن أدى إلى تحقيق أغراض البابوية في الهيمنة على الكنيسة الغربية[٣] بحيث إن المهمة الرئيسية للبابوية بعد هذا النجاح انحصرت في تنظيم شؤون البابوية والكنيسة جميعاً حتى وصف تاريخ البابوية فيما بين منتصف القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثالث عشر بأنه عملية لتحقيق الارتباط والنظام والسيطرة المركزية داخل الكنيسة وبعبارة أخرى ، فإن جهاد الكنيسة في سبيل تحقيق سموها جاء مصحوباً بحركة أخرى داخلية ترمي إلى تدعيم مركز البابا ونفوذه داخل الكنيسة وكان هذا الاتجاه الأخير عدة مظاهر أساسية أولها إصرار البابوية على مكانتها الخاصة داخل الجهاز الكنسي بوصفها المرجع الوحيد في شرح أصول العقيدة وثانيها نمو التنظيم الكنسي الإقليمي ليحد من سلطان الملكية والأمراء الإقطاعيين وتدخلهم في شؤون الكنيسة[٤] والواقع أنه كان لا بد من

---

(١) Ullmann : The Grouth of papal Government p. 299 – 300

(٢) Hourell – smith op. cit ., p. 632

(٣) Ullman. The Grouth of papal covernment., Ps 262– 296, 297

(٤) Cammed. Hist. vol. 6, p.p. 553 – 554

نمو هذا التنظيم بعد أن أقام شارلمان امبرطوريته على أساس ثيوقراطي يضمن للدولة السيطرة على الكنيسة ورجالها مما هدد نفوذ البابوية وحقها في الهيمنة على الكنيسة تهديداً خطيراً (١).

وهنا نجد البابوية تنجح في جعل الاقليم لا المملكة الوحدة الأساسية في التنظيم الكنسي كما نجحت أيضاً - بعد متاعب مضنية وجهود طويلة - في إخضاع رؤساء الأساقفة في الأقاليم لسلطان البابوية المطلق(٢) وبذلك تحققت سيادة البابوية على الكنيسة في غرب أوروبا عند نهاية القرن الثاني عشر في صورة لا تقبل شكاً أو جدلاً (٣).

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نؤكد أن ما وصلت إليه البابوية على عهد أنوسنت الثالث (١١٩٨ - ١٢١٩) من مركز هام وتنظيمات خاصة بالبلاط البابوي وسياسة مرسومة ثابتة تجاه السلطة الزمنية وسيطرة نافذة على الهيئات الدينية كل ذلك جاء ثمرة خبرات وتجارب طويلة لا يمكن إدراكها إلا بدراسة تاريخ البابوية وإن كانت هذه الدراسة تعني في الواقع دارسة تاريخ الكنيسة الغربية طوال العصور الوسطى (٤)والواقع أن المكانة الخاصة الممتازة التي تمتعت بها البابوية داخل الكنيسة انعكست صورتها بوضوح فيما أصبح لها من نفوذ سياسي لأن الكنيسة الرومانية لم تكن في العصور الوسطى هيئة دينية فحسب بل سياسية أيضاً(٥)وحسب البابا أنه اعتبر نفسه نائب المسيح Vicar of

---

(١) Ullmann. The crouth of papui covernment p.p. 87 - 118

(٢) Cam. Med. Hist. p. 557

(٣) Eyre : op. cit. p. 204

(٤) Powicke : The legacy . p. 52

(٥) Howell - smith : op. cit.. p. 741

وعلى أساس هذه العقيدة أصبح هدفه الأعلى أن يجعل من العالم christ المسيحي مملكة يتولى هو حكمها وزعامتها وإذا كان البابا قد أخذ يعامل ملوك أوروبا وأمراءها على أنهم أبناء الكنيسة وأنه هو أبوها[1] فإنه من الواضح أن معنى هذه الفكرة إدخال غرب أوروبا بأسره داخل نطاق الكنيسة مما أكسب الحكومة البابوية أهمية خاصة عند نهاية القرن الثاني عشر . فالبابا لم يكتف حينئذ باعتبار نفسه زعيماً لهيئة مستقلة ممتازة من رجال الكهنوت وإنما اعتبر نفسه رأس العالم المسيحي بأجمعه فأخذ يمد أنفه إلى كل ركن من أركان البناء الاجتماعي والسياسي لغرب أوروبا زيادة على الهيئات الدينية[2].

وكان البابا يعيش في بلاط أشبه شيء ببلاط الملوك والأباطرة أي إنه كان زعيماً دينياً ملكياً Sacerdas regalis تحيط به جميع مظاهر العظمة والفخامة من موظفين وأمناء وأنقاب[3].

ولم يلبث أن أصبح البلاط البابوي مركزاً لجهاز ضخم مهمته تنفيذ أطماع البابوية وسياستها هذا إلى أن البابا عبر عن سيادته بالإكثار من إرسال بعثات من المندوبين البابويين Legate Missi إلى مختلف أنحاء الغرب الأوربي[4] وكان هؤلاء المندوبون على جانب كبير من الأهمية في العصور الوسطى إذ يعقدون مجامع كنسية اقليمية في الجهات التي يقصدونها[5] ويفصلون في القضايا الخطيرة التي تستأنف أمامهم بحيث

---

(١) Ullmann. The Grouth of Papal Government. p.p. 425 – 434

(٢) Cam. Med Hist vol. 6 p.p. 4 – 5 . 34

(٣) Ullmann : The Grouth of papal Government p. 325

(٤) Idems p. 790

(٥) Cam. Med. Hist., vol. 6. p. 40

لا يستطيع أحد ـ سوى البابا نفسه أن ينقض قراراتهم[١].

أما المحكمة البابوية فقد غدت على عهد البابا انوسنت الثالث بمثابة هيئة قضائية عليا تنظر في جميع القضايا المعروضة عليها من مختلف أنحاء الغرب الأوروبي[٢] وقد أخذ عدد القضايا المستأنفة أمام المحكمة البابوية في ازدياد حتى أصبح من الأمور العادية منذ نهاية القرن الثاني عشر أن تستأنف أحكام المحاكم الكنسية الإقليمية أمام المحكمة البابوية.[٣] وفي أغلب هذه الأحوال كان البابا يساعده بعض الكرادلة ينظر بنفسه في القضية وإن كان في حالات خاصة يحول القضايا إلى بعض كبار رجال الدين في البلد الذي أتت منه القضية وسرعان ما أدى هذا النشاط القضائي إلى اتباع أفق القانون الكنسي وظهور فئة من القانونيين في البلاط البابوي يستشيرهم البابا ويبني أحكامه على أرائهم[٤].

ولما كان تنفيذ سياسة البابوية الواسعة المدى يتطلب وجود جهاز إداري مركزي دقيق فإن الديوان البابوي سرعان ما أصبح أعظم جهاز إداري عرفته العصور الوسطى[٥]. ذلك أن الحكومة البابوية أخذت تتطور تطوراً بطيئاً تدريجياً حتى ظهر نوع من التخصص في البلاط البابوي بمعنى قيام هيئات وجماعات من الموظفين اختص كل منهم بعمل إداري معين[٦].

---

(١) Howell – smith : op. cit., p. 749

(٢) Egre : op. cit., p. 205

(٣) Cam. Med. Hist., Vol. 6, p. 34

(٤) Ulmann. The Growth of Papal Government. Ip 359 – 381

(٥) Powcke : The legacy of the middle ages : p. 54

(٦) Cam. Med Hist., vot. G., p. 32

وكانت الأوامر والقرارت واللوائح البابوية تصدر عادة في صورة مراسيم تكتب دائماً باللاتينية وعلى رقائق كبيرة المساحة على أن يبدأ المرسوم البابوي بعبارة «الأسقف (فلان) خادم خدام الله . . »[1] .

وقد انقسمت هذه المراسيم على عهد البابا أنوسنت الثالث إلى قسمين : المراسيم الكبرى Creat Bulls والمراسيم الصغرى Little Bulls ، أما الأولى فكانت وثائق رسمية ذات طابع معين ثابت ومميزات خاصة لا تتغير وتحوي توقيع البابا ورمزه أو شعاره زيادة على توقيعات عدد معين من الكرادلة وتطلبت أهمية هذه المراسيم أن يوكل بأعدادها إلى موظفين مختصين في الديوان البابوي امتازوا بالمهارة والدقة والكفاية[2] ذلك أن صياغة المرسوم البابوي وإنشاءه كانت تتم وفق قواعد دقيقة تحدد أسلوبه وألفاظه وخطه والكيفية التي يختم بها[3] بحيث أصبح من السهل على كتبة الديوان البابوي أن يستكشفوا تزوير أية وثيقة بابوية لا تتوافر فيها القواعد السابقة . هذا فضلاً عن أن الرسائل التي صدرت عن الديوان البابوي كانت تنسخ من صورتين لتحفظ إحداهما في أرشيف الكنيسة الرومانية[4] وهكذا يمكن بدارسة الوثائق والمراسيم البابوية التي ترجع إلى نهاية القرن الثاني عشر الوقوف على حقيقة هامة : هي أن البلاط البابوي تمسك حينئذ بقواعد الديبلوماسية والمظاهر القانونية وهو اتجاه لم يكن له مثيل في أي مكان آخر بأوروبا في ذلك العصر .

---

(١) Howell - smith : op. cit., cit. 751

(٢) Ullnann : op. cit. p.p 321 - 328

(٣) Cam. Med. Hist. vol. 6, p. p. 32 - 53

(٤) Howell - smith : op. cit., p. 758

وقد وجدت بالبلاط البابوي إدارة مالية قائمة بذاتها للنظر في شؤون الإيرادات والمصروفات (١) أما عن الإيرادات فكانت هناك عدة موارد تغذي الإدارة البابوية بالأموال اللازمة أولاها الممتلكات الواسعة في إيطاليا التي حرص حكام الفرنجة منذ شارل مارتل حتى شارلمان على تثبيت حقوق البابوية فيها ومساعدتها في الدفاع عنها وبخاصة ضد اللمبارديين (٢) ومن الواضح أن هذه الممتلكات هيأت للبابوية دخلاً ثابتاً جعلها من الناحية العملية في غنى عن أي حاكم علماني وفي نفس الوقت احرزت البابوية حقوقاً إقطاعية واسعة عادت عليها عند نهاية القرن الثاني عشر بدخل كبير منتظم ذلك أنه وجد في ذلك العصر عدد كبير من الأفراد والهيئات التي دانت للبابوية بضرائب معينة (٣) مثل بعض المؤسسات الكنسية والمديرية التي أحاطت بها ظروف صعبة جعلتها تدخل تحت حماية البابوية مباشرة مقابل دفع إتاوة منتظمة بالضبط كما كان الحال بشأن الضرائب الإقطاعية التي كان يدفعها الأقنان للسيد الإقطاعي مقابل حمايتهم والذود عنهم (٤) على أن هذه التبعية الإقطاعية للبابوية لم تقتصر على المؤسسات والهيئات الدينية وإنما امتدت في العصور الوسطى إلى بعض الحكام العلمانيين فظهر من الأمراء والملوك من أحس بضعفه وحاجته إلى حماية البابوية فسلم أراضيه وممتلكاته للبابوية على أن يعود فيتسلمها من البابا كإقطاع وفي هذه الحالة يصبح الأمير فصلاً اقطاعياً للبابا يتمتع بحمايته مقابل بعض

---

(١) Egre : op cit., p. 205

(٢) Ullmann : The Grouth of papl Government., p. 52 – 57

(٣) Cam. Med. Hist. vol 6, p. 554

(٤) Painter : A Hist., Of The Middle ages p. 268

الالتزامات الإقطاعية التي يؤديها الفصل لسيده[1] هذا عن الضرائب التي كانت تجمعها البابوية من بعض الأديرة نظير تحريرها من ولاية الأسقفية التي يقع الدير ضمن دائرتها أو تجمعها من بعض الأسقفات مقابل تحريرها من ولاية رئيس الأساقفة الذي تقع الأسقفية داخل منطقة نفوذه وهكذا صار للبابوية إيراد ضخم من هذه الموارد المختلفة الأمر الذي تطلب سنة ١١٩٢ تعيين مسجل خاص للخزانة البابوية لعصر مختلف الهيئات التي تداينها البابوية بضرائب منتظمة في كافة بلدان غرب أوروبا مثل أبوليا وصقلية والبرتغال وبولندا وانجلترا وغيرها وبيان للمبلغ المستحق على كل منها[2] وبالإضافة إلى هذه الضرائب التي يمكن إدخالها جميعاً تحت اسم « الدخل الخاص » كان للبابوية مورد عام ضخم على عهد البابا أنوسنت الثالث هي الضرائب التي اشترك في دفعها العالم المسيحي الغربي بوجه عام[3] وكانت هذه الضرائب مرتبطة في تطورها بالحروب الصليبية بعد أن فرضها بعض الملوك مثل لويس السابع ملك فرنسا وريتشارد الأول ملك انجلترا على رعاياهم العلمانيين والكنسيين من أجل الغرض الصليبي[4] وقد أدى تطور هذه الفكرة إلى خطوة جديدة عندما أصدر البابا أنوسنت الثالث أمراً سنة ١١٩٩ إلى جميع الأساقفة بأن يرسلوا إلى البابوية نسبة معينة تبلغ جزءاً من أربعين (١/٤٠) من دخل الأسقفية السنوي المتحصل من جميع متملكاتها وإقطاعاتها هذا غير الضرائب الأخرى التي أخذت البابوية في جمعها عن طريق مباشر عند تعيين الأساقفة وغيرهم من كبار

---

(١) Ulmann : The Grouth of papal Government p.p 332 – 334

(٢) Idem p 330

(٣) Cam. Med. Hist. vol. 6. pp. 554 – 555

(٤) Painter. p Hist of the Middle Ages p. 298

رجال الكنيسة في مناصبهم أو عن طريق غير مباشر مثل بيع صكوك الغفران[١] وهكذا أخذت تتكاثر الالتزامات التي فرضتها البابوية على العالم المسيحي الغربي بوجه عام والهيئات الكنسية والدينية بوجه خاص في الوقت الذي بلغ النضال أشده بين البابوية والسلطة الزمنية لتحرير هذه الهيئات من التزاماتها المالية ـ وغير المالية ـ تجاه الحكام العلمانيين وربما كان السبب في ذلك أن ملوك أوروبا كانوا في حاجة إلى المال لتدعيم ملكياتهم الناشئة في الوقت الذي كانت بابوية القرن الثالث عشر تمتلك من الموارد ما يعادل دخل كل هؤلاء الملوك مجتمعين[٢] .

٣١ ـ المجامع الكنسية :

تمثل المجامع الكنسية ركناً هاماً من أركان التنظيم الكنسي في العصور الوسطى والواقع أن انتشار المسيحية وما صحبه من اتساع نفوذ الكنيسة استلزم عقد كثير من المجامع الدينية منذ القرن الرابع لحل المسائل المعقدة التي صحبت انتشار المسيحية من جهة ولتنظيم شؤون الكنيسة وتدعيم سلطانها من جهة أخرى[٣]وهنا نشير إلى أن الكنيسة لم تكن أول من ابتكر فكرة عقد المجامع أو صاحبة الفضل في ظهورها لأنها استمدت هذه الفكرة من سوابق اسرائيلية ووثنية معروفة[٤] .

وإذا كانت معظم المراجع التاريخية قد ركزت اهتمامها في المجامع المسكونية الأربعة الأولى وهي مجمع نيقية سنة ٣٢٥ ومجمع القسطنطينية

---

(١) Howell – smith., op. cit., p. 745

(٢) Thompsan : op cit., vol 2, p 648

(٣) Painter : A Hist of the Middle Ages : p.p. 76 – 17

(٢) Howell – Smith : op. cit. p. 552

سنة ٣٨١ ومجمع إفسوس سنة ٤٣١ ومجمع خلقدونيا سنة ٤٥١ هذا زيادة على مجمع كونستانس (١٤١٤ - ١٤١٨) ومجمع بازل سنة ١٤٣١ فإنه من الثابت أن أوروبا العصور الوسطى شهدت عدا المجامع السابقة - عدداً من المجامع الدينية ذات الأثر العظيم في التاريخ الأوروبي بوجه عام والتاريخ الكنسي بوجه خاص[١] ومن هذه المجامع ما اتخذ طابعاً عاماً عالمياً فحضرها الأساقفة من جميع أنحاء العالم المسيحي ليتدارسوا سوياً المشاكل التي واجهتهم في مناطق نفوذهم أو ليبحثوا أوجه الخلاف فيما بينهم ويزيلوا ما قد يكون هناك من سوء تفاهم عن طريق الحجة والإقناع[٢] وخير مثل لهذا النوع من المجامع مجمع القسطنطينية الثاني سنة ٥٥٣ الذي اجتمع بسبب الخلاف حول تفسير بعض المسائل اللاهوتية ومجمع القسطنطينية الثالث سنة ٦٨٠ الذي أدان مذهب الطبيعة الواحدة ومجمع نيقية الثاني ٧٨٧ الذي أدان اللا أيقونية ثم مجمع القسطنطينية الرابع سنة ٨٦٩ الذي قرر إدانة البطريرك فوتيوس وعزله[٣] والملاحظ في هذه المجامع السابقة أنها كانت تجمع بين أعضاء الكنيسة في الشرق والغرب حتى كان الانشقاق بين الكنيستين الشرقية والغربية وهو الانشقاق الذي بدأت حوادثه في الغرب التاسع على عهد البطريرك فوتيوس والذي انتهت ذيوله في القرن الحادي عشر (سنة ١٠٥٤) بالانفصال التام بين الكنيستين[٤] ومنذ ذلك الوقت أصبحت المجامع الدينية التي تعقد في الغرب لا تختص إلا بشؤون الكنيسة الغربية وإن كان لقب مسكوني أو عالمي قد

---

(١) Eyere : op. cit. p. 208

(٢) Can. Med. Hist vd. 1., p. 165

(٣) Howell – smith., op. cit, p. 553

(٤) يطلق على هذا الانشقاق الديني عادة اسم الانشقاق الشرقي أو اليوناني

أطلق أيضاً على مجامع اللاتران البابوية Lateran Cauncils وهي التي عقدت بالكتدرائية والبابوية في روما سنوات ١١٢٣ ١١٣٩ ، ١١٧٩ ، ١٢١٥ ، ١٥١٢ ، وهكذا أحصيت المجامع المسكونية في تاريخ المسيحية بعشرين مجمعاً هي :

٣٢٥ مجمع نيقية الأول
٣٨٨ مجمع القسطنطينية الثاني
٤٣١ مجمع أفسوس
٤٥١ مجمع خلقدونيا
١١٢٣ مجمع اللاتران الأول
١١٣٩ مجمع اللاتران الثاني
١١٧٩ مجمع اللاتران الثالث
١٢١٥ مجمع اللاتران الرابع
١٢٤٥ مجمع ليون الأول
١٢٧٤ مجمع ليون الثاني
١٣١١ مجمع فيينا
٥٥٣ مجمع القسطنطينية الثاني
٦٨٠ مجمع القسطنطينة الثالث
٧٨٧ مجمع نقية الثاني
٨٦٩ مجمع القسطنطينة الرابع
١٤١٤ ـ ١٤١٨ مجمع كونستاني
١٤٣١ مجمع بازل منم لسابقه
١٤٢٨ ـ ١٤٤٢ مجمع فرارا فلورنسا
١٥١٢ ـ ١٥١٧ مجمع اللاتران الخامس
١٥٤٥ ـ ١٥٦٣ مجمع كرنت
١٨٧٠ مجمع الفاتيكان

وبالإضافة إلى هذه المجامع العالمية أو المسكونية وجد نوع آخر من المجامع الدينية المحلية ذات الأثر المحدود . ذلك أن الأساقفة في بلد من بلدان غرب أوروبا اعتادوا أحياناً أن ينظموا اجتماعاً دينياً يجمع شملهم للنظر فيما يعنيهم من مسائل أو يعترضهم من مشاكل مثلما حدث سنة ٥٩٧ من اجتماع اثنين وستين أسقفاً وخمسة من رؤساء الأساقفة من أسبانيا وجنوب فرنسا في طليطلة[1] ويستقدم التنظيم

---

(١) Cam. Med. Hist, vol I, p. 164

الكنسي تطور هذا النوع من المجامع إلى ما يعرف باسم المجامع الإقليمية المنظمة فيقوم رئيس الأساقفة في كل إقليم بدعوة الأساقفة التابعين له وغيرهم من كبار رجال الدين للمشاركة في اجتماع ديني خاص اقليمي الطابع(١) ومن الواضح أن هذا النوع من المجامع الإقليمية كان له أثره في تركيز السلطة الكنسية وتوحيد نظم الكنيسة ومقاومة النزعة الانفصالية في بعض البلدان الأوروبية(٢)(٣) .

وأخيراً يأتي نوع أصغر من المجامع الدينية هي المجامع الأسقفية التي تتمثل في دعوة الأسقف الواحد لقساوسة الكنائس التابعين له في أسقفيته لبحث ما يهمهم من مسائل وهكذا بلغت المجامع الدينية درجة من الكثرة والتنوع في أوروبا والعصور الوسطى جعلت لها أثراً خطيراً في الحياة الدينية وهنا ينبغي أن نستبعد من تفكيرنا الآراء الدستورية الحديثة الخاصة بالغرض من عقد المجامع والمجالس فلا يمتد بنا التفكير إلى أن المجامع الدينية التي عرفتها أوروبا العصور الوسطى تستهدف بأي حال تحديد سلطان البابوية أو تقييد نفوذ كبار رجال الكنيسة.(٣) فالحكومة الكنسية في غرب أوروبا أصبحت عند نهاية القرن الثاني عشر أشبه شيء كانت مسكونية أو إقليمية أو أسقفية ـ في تحديد سلطات البابا أو غيره من كبار رجال الدين . أما الأهداف الأساسية للمجامع المسكونية فكانت مقاومة ضرب من ضروب الهرطقة التي أخذت تهدد الكنيسة بين حين وآخر أو الرغبة في القيام بحركة شاملة لنصرة المسيحية مثل الحروب الصليبية أو الشعور بضرورة القيام بحركة جامعة

---

(١) Thompson vol 2. 665

(٢) Cam. Med Hist. Vol. 6. p. 545

(٣) Eyre op. cit., p.p 209 – 210

لإصلاح الكنيسة وتدعيمها ومن الواضح أن هذه الأهداف كانت تنتهي - بطريق مباشر أو غير مباشر إلى تقوية نفوذ البابوية وتدعيم سلطاتها[١] وهكذا غدت البابوية على عهد أنوسنت الثالث تسيطر على الكنيسة سيطرة تامة فضلاً عن تحكمها في المجامع الدينية الكبرى تحكماً بعيد الأثر . حقيقة إنه ظهرت فيها بعد محاولة لجعل المجامع الدينية تسمو في إرادتها ونفوذها على البابوية ولكن هذه المحاولة لا تظهر إلا في القرن الخامس عشر أي قرب ختام العصور الوسطى[٢] .

ومن الطبيعي أن هذه الأحكام التي أصدرناها على المجامع العامة الكبرى يمكن تطبيقها بهذه الروح ذاتها على المجامع الإقليمية والأسقفية فالمجمع الإقليمي الذي يجمع بين أساقفة الإقليم الواحد والمجمع الأسقفي الذي يجمع بين قساوسة الأسقفية الواحدة لم يستهدفا مطلقاً الحد من نفوذ رئيس الأساقفة في إقليمه أو نفوذ الأسقف في أسقفيته ولكن إذا كان الغرض الأساسي من هذه المجامع هو التعاون وبحث المسائل التي تهم رجال الدين في الأقليم أو الأسقفية فإنه توجد بعض حالات فردية قام فيها رجال الدين المجتمعون في بعض هذه المجامع باستنكار سلوك أسقف أو رئيس أساقفة وطالبوا بعزله على أساس تصرفاته غير المقبولة .

أما عن القواعد المتبعة في دعوة هذه المجامع للانعقاد ثم في كيفية تنظيمها رئاستها فتتفق كلها مع مبادىء تركيز السلطة في الكنيسة وقد ظل الكاثوليك أمداً طويلاً يعتقدون في أن البابوية هي التي دعت جميع المجامع المسكونية أو على الأقل لم تعقد هذه المجامع إلا بموافقة البابا

---

(١) Stephenson . Med. His., p. 454

(٢) Eyre. op. cit., p. 210

وتأييده . ولكنهم عادوا فاعترفوا في القرن الحاضر فقط بأن الأمبراطور هو الذي دعا المجامع المسكونية الثمانية الأولى وأن موافقة البابا سلفاً لم تشترط في عقد هذه المجامع وإن كانت موافقته على قرارات كل مجمع شرطاً ضرورياً لإلزام الكنيسة الغربية باتباعها[1] ولم يلبث القانون الكنسي الذي تم طبعه وجمعه في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر أن نص على أنه ليس لأحد حق دعوة المجمع الديني إلا الرئيس الديني الأعلى للمنطقة التي يمثلها المجمع فإذا كان المجمع عاماً فالبابا وحده هو الذي يمتلك حق دعوته ورئاسته[2] إما شخصياً وإما عن طريق إنابة من يمثله في الرئاسة[3] أما إذا كان المجمع إقليمياً فإن الأسقف هو الذي يدعو إليه ويقوم برئاسته[4] على أنه يلاحظ دائماً أن هذه النظم لم تصل إلى درجة من التحديد والتبلور إلا عند نهاية القرن الثاني عشر في حين كانت الأوضاع الخاصة بدعوة المجامع الدينية في الشطر الأول من العصور الوسطى أكثر بساطة وأقل تعقيداً حتى قام الأباطرة بدعوة المجامع الدينية في كثير من الأحيان واكتفت البابوية بإرسال مندوبين عنها في هذه المجامع مما أثار في بعض الأحيان خلافاً بين الأباطرة ومندوبي البابوية حول الرئاسة .

٣٢ - التنظيم الكنسي :

استطاعت الكنيسة أن تنشر نفوذها وتقوم برسالتها كاملة عن طريق جهاز محكم البنيان امتدت أطرافه إلى جميع أنحاء العالم المسيحي

---

(١) Eyre : op. cit., p. 210

(٢) Thompson op. cit, vol. 2, p 645

(٣) Howell – smith : op – cit ., p. 554

(٤) Cam Med. Hist. vol. 1, p. 164

جنباً إلى جنب مع الجهاز الإداري العلماني وقد انقسم رجال الدين إلى قسمين رئيسيين : رجال الكنيسة من القساوسة والأساقفة الذين تزوجوا واختاروا حياة أقرب إلى حياة العلمانيين وهؤلاء أطلق عليهم رجال الكهنوت العلمانيون Secular clergy ورجال الهيئات والمنظمات الديرية المختلفة وهم الذين عاشوا عيشة دينية منتظمة أساسها العزوبة ومن ثم أطلق عليهم رجال الكهنوت النظاميون regular clergy[1] ومنذ بداية القرن الثالث عشر أخذ التقارب يزداد بين هذين الفريقين فاشترط على القسيس والأسقف ـ مثلما الراهب ـ أن يحيوا حياة العزوبة الدائمة .

والواقع أن الآراء تباينت حول جدوى تطبيق مبدأ العزوبة على رجال الدين ومدى إمكان هذا التطبيق في صورة عملية وقد يبدو هذا الموضوع قليل الأهمية بالنسبة لدراستنا ولكن يجب أن نذكر دائماً أن أثر الكنيسة في البناء الاجتماعي لأوروبا العصور الوسطى كان يتوقف إلى حد كبير على مدى النجاح في تطبيق هذا المبدأ وهنا نجد أن رجال الكنيسة في عصرها الأول كانوا متزوجين لعدم وجود فروق واضحة في ذلك الوقت المبكر بينهم وبين الأفراد العلمانيين وقد جاء على لسان القديس بولس نفسه نص يستفاد منه إباحة الزواج لرجال الدين إذ يقول في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس (ألعلنا ليس لنا سلطان أن نعول بأخت زوجة كباقي الرسل وإخوة الرب وصفا)[2] . ولكن إذا كان البعض قد حاول أن يفسر هذا على أساس إباحة الزواج فإنه ورد في هذه الرسالة نفسها للقديس بولس ما نصه : وأما من جهة الأمور

---

(١) Thompson : vol. p. 649

(٢) العهد الجديد سفر رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح التاسع .

التي كتبتم لي عنها فحسن للرجل أن لا يمس امرأة ولكن ليس الزنا ليكن لكل واحد امرأته وليكن لكل واحدة رجلها . . ولكن أقول هذا على سبيل الإذن لا على سبيل الأمر لأني لا أريد أن يكون الناس جميعاً كما أنا . . وإنما أقول لغير المتزوجين وللأرامل إنه حسن لهم إذا لبثوا كما أنا . . .[1] ومن هذا يفهم أن بولس حبذ أن يظل الجميع ـ مثله ـ عزاباً لأن الزواج ومعاشرة المرأة يرتبطان بالخطيئة الأولى أو الكبرى التي هوت بآدم من الجنة فإذا كان الأمر كذلك فما المقصود بقوله [أن نعول بأخت زوجة] ؟ هنا حاول بعض الباحثين تفسير هذا المعنى في ضوء العادة التي انتشرت بعد ذلك على نطاق أوسع وهي أن يعيش الفرد عزباً في صحبة عذراء يعاشرها كأخت وتصاحبه كأخ لتعنى بشؤونه وترفع عنه متاعب الوحدة ولكن هل كان من الممكن أن يقنع رجال الدين ـ بما فيهم بطرس نفسه (صفا) الذي كان متزوجاً في حياته الأولى ـ بهذا النوع عن الحياة البريئة والحب العذري والسلوك الأفلاطوني[2] ؟ يبدو أن بولس أدرك استحالة هذه الحياة البريئة بين رجل وعذراء يعيشان تحت سقف واحد بدليل أنه عاد فقال في نفس الرسالة السابقة ولكن إذا كان أحد يظن أنه يعمل بدون لياقة نحو عذرائه إذا تجاوزت الوقت ـ وهكذا لزم أن يصير ـ فليفعل ما يريد إنه لا يخطىء فليتزوجا وأما من أقام راسخاً في قلبه وليس اضطراراً بل له سلطان على إرادته وقد عزم على هذا في قلبه أن يحفظ عذراءه فحسنا يفعل إذا ما تزوج فحسناً يفعل ومن لا يتزوج يفعل أحسن][3] ؟ .

(١) نفس الرسالة السابقة الإصحاح السابع (١ ـ ٩) .

(٢) Howell - smith : op. cit., 364.

(٣) العهد الجديد سفر رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح السابع (٣٨ ـ ٣٩) .

ويبدو لنا مما سبق أن المسيحية لم تحرم الزواج على رجال الدين ولكنها فضلت لهم حياة العزوبة الأمر الذي لم يأخذ به كثير من رجال الكنيسة فصاروا يتزوجون ويكونون عائلات وروابط أسرية مثل العلمانيين(١) وقد أدركت الكنيسة منذ وقت مبكر ما ترتب على زواج رجال الدين من خطر لأنه يدفعهم إلى الانصراف نحو مباهج الحياة ومشاغل الأسرة ولذلك حرصت على أن تنص على مبدأ عزوبة رجال الدين في تشريعاتها وطلبت من جميع القساوسة أن يطردوا من منازلهم من يحللن لهم من النساء مع السماح لأولئك الذين كانوا قد تزوجوا قبل ترسيمهم قساوسة بالاحتفاظ بزوجاتهم بشرط أن يعاملوهن في هذه الحالة كأخوات ولا يعاشرونهن كزوجات ثم كان أن حاول مجمع الفيرا Elvira الديني الذي عقد في أسبانيا سنة ٣٠٦ طرد جميع القساوسة المتزوجين من الكنيسة والقضاء على عادة الاحتفاظ [بأخت زوجة] بعد أن أصبح من الأمور الشائعة أن ينجب القساوسة أولاداً من هؤلاء الأخوات الزوجات ولكن من الواضح أنه كان من الصعب أو المستحيل تنفيذ هذه الرغبات تنفيذاً عملياً حتى بعد أن أقرها مجمع نيقية سنة ٣٢٥ ـ وهو أول المجامع المسكونية في تاريخ الكنيسة(٢) وهكذا سارت الأمور حتى اشتدت الرغبة في إصلاح الكنيسة على عصر هلد براند [جريجوري السابع] وعندئذ وضع المصلحون مسألة عزوبة رجال الكنيسة على رأس قائمة الإصلاح . والواقع أن البابوية لقيت في ذلك العصر معارضة شديدة عند تطبيقها هذا المبدأ ليس فقط من رجال الدين الذين اعتادوا النظم القديمة وألفوا حياة الزوجية بل أيضاً من

---

(١) Iaglor : The Med. Mind. Vol. I. p. 354

(٢) Howell - smith : op. cit. 367

بعض بعيدي النظر الذين خشوا عاقبة انتشار الزنا والزواج العرفي بين رجال الدين على أن البابوية لم تأبه لهذه المعارضة ومضت في طريقها جادة فعقدت مجامع في روما سنة ١٠٥٠ وسنة ١٠٥٩ وسنة ١٠٦٣ طلبت جميعاً من العلمانيين البابا جريجوري السابع مجمعاً في روما سنة ١٠٧٤ أي بعد اعتلائه كرسي البابوية بعام واحد أصدر مرسوماً بتحريم زواج رجال الدين تحريماً تاماً وفي تلك المرة عزم جريجوري السابع على تنفيذ هذا القرار بكل ما أوتيه من عزم وإصرار وعناد حتى إنه أمر المتزوجين من رجال الدين بطرد زوجاتهم فوراً[1] وقد قوبلت هذه القرارات بالمعارضة وعدم الرضا في مختلف البلاد الأوروبية حتى إنه عقد مجمع في ونشستر بانجلترا سنة ١٠٧٦ قرر الموافقة على مبدأ منع رجال الدين من الزواج بشرط عدم إجبار المتزوجين منهم فعلاً على هجر زوجاتهم ومع ذلك فإن البابوية لم تهتم بهذه المعارضة ومضت في طريقها حتى اتخذت خطوة أخيرة في مجمع روما سنة ١١٣٩ الذي قرر أنه لا يجوز لأحد من رجال الكنيسة أن يعاشر امرأة وأن زواج أي واحد منهم يعتبر غير شرعي وبناء على ذلك تصبح ذرية رجال الكنيسة أبناء سفاح[2] ولما كان مشروع إصلاح الكنيسة يمثل وحدة مترابطة الأجزاء فإن نجاح البابوية في تحقيق مبدأ عزوبة رجال الدين كان مرتبطاً إلى حد كبير بركن آخر من أركان تلك الحركة الإصلاحية وهو تحقيق سمو البابوية وسيادتها وسيطرتها على العالم المسيحي الغربي وهكذا استطاعت البابوية بفضل نجاحها في تحقيق سيادتها أن تنفذ مبدأ عزوبة رجال الكنيسة تنفيذاً دقيقاً شاملاً حتى غدت أية مغالطة لهذا المبدأ تعتبر منذ

---

(١) Idem. p. 368

(٢) Eyre : op. cit., p.p 216 – 217

منتصف القرن الثاني عشر خرقاً لأحد مبادىء القانون الكنسي الأساسي[1] .

ولسنا في حاجة إلى المبالغة في أهمية هذا المبدأ وأثره في الحياتين الدينية والاجتماعية ذلك أنه كيّف الوضع الاجتماعي لرجال الدين في أوروبا منذ القرن الثاني عشر وزاد من قوة الرابطة بين رجال الدين بعد أن أوشكت حياة الأسرة والروابط العائلية أن تقضي على الرابطة الأساسية التي تربط رجال الدين بعضهم ببعض ، هذا بالإضافة إلى أن بقاء رجال الكنيسة عزاباً جعل لهم مكانة خاصة سامية في نفوس الأهالي وغيّر من نظرة الناس إليهم[2] .

أما عن بناء الكنيسة العام فقد رأينا كيف كانت البابوية على رأس الكنيسة الغربية تحتل المكانة الأولى وتتمتع بالسيطرة التامة على جميع رجال الكنيسة ويأتي بعد البابا في الدرجة مجموعة الكرادلة الذين حدد الدستور الروماني Roman Constition الصادر سنة ١٠٥٩ على عهد البابا نيقولا الثاني مهامهم الأساسية[3] ويبدو أن هؤلاء الكرادلة كانوا مجموعة مختارة من كبار الأساقفة (episcopi cardinales) بدأت مهمتهم الأولى كمستشارين للبابوية ولكن نفوذهم أخذ يزداد تدريجياً نتيجة لكثرة اختصاصاتهم ومهامهم[4] وهكذا إذا كان البابا قد أصبح ملكاً في بلاطه بروما فإن الكرادلة كانوا بمثابة الأمراء الذين أحاطوا بزعيمهم وجاؤوا بعده مباشرة في الدرجة من حيث المكانة والنفوذ[5].

---

(١) Idem, p. 217

(٢) Ibid.

(٣) Howell – smith : op. cit., 746

(٤) Ullmann : The Grouth of papal Government. p. 320

(٥) Cam. Med Hist: vol. 6, p.p. 4 – 5 p. 43

وقد انقسم العالم المسيحي الغربي إلى أسقفيات واسعة يرأس كل منها أسقف يشرف على شؤون الكنيسة ورجال الدين في أسقفيته ثم انقسمت كل أسقفية من هذه الأسقفيات إلى أبرشيات صغيرة بكل منها كنيسة يشرف عليها قس[1] على أنه من الملاحظ أن مركز الأساقفة والقساوسة تطور في العصور الوسطى وفقاً لعوامل محددة كما يتضح ذلك بالكلام عن كل فريق على حدة .

أما عن الأبرشيات فقد اختارت الأساطير أن تربط نشأة كل منها باسم رجل من رجال الدين أو غير رجال الدين ـ وإن كان الواقع هو أن الأبرشيات أخذت تظهر وتنتشر تدريجياً في غرب أوروبا وفقاً لحاجيات الأهالي وانتشار المسيحية وكان تأسيس الكنائس المحلية يتم إما بواسطة الأساقفة أو بواسطة الحكام العلمانيين الذين يهبونها للكنيسة ولكن المهم هنا هو أن مؤسسي هذه الكنائس الجديدة سواء كانوا من رجال الدين أو العلمانيين اعتادوا أن ينظروا إلى مؤسساتهم على أنها ملك خاص بهم وبالتالي أصروا الإشراف عليها[2] وهكذا كان مركز قسيس الأبرشية قلقاً في أول الأمر إذ توقفت حالته الاجتماعية على شخصيته من جهة وعلى نصيبه الثابت من غلة الحقول التي تتبع أبرشيته من جهة أخرى[3] أما دخل الكنيسة نفسها فكان يستأثر به ملك الأبرشية أي مؤسسها ولم يكن ذلك إلا تدريجياً عندما سمح لقسيس الأبرشية بجزء من هذا الدخل . واستمر الوضع على ذلك حتى تقدمت النظم الإقطاعية فأصبح للكنيسة أملاكها الخاصة بها في كل أبرشية

---

(١) Thompson : op cit, vol. 2, p.p 652 – 653

(٢) Eyre : op. cit., p. 218

(٣) Cam. Med. Hist. Vol. 6, 531

والتي آلت إليها عن طريق الهبة من السيد الإقطاعي صاحب الأرض على أنه كان للكنيسة مورد هام آخر أخذ يزداد منذ القرن الثامن ونعني به ضريبة العشور التي تلزم جميع الأراضي بدفع عشر إنتاجها لحفظ الكنيسة وصيانتها وامتازت هذه الضريبة بأنها كنسية بحتة ينتفع بها القساوسة ورجال الإكليروس وحدهم .

ومن هـذا يبدو أن قسيس الأبـرشية ظـل يحيا مثـل الفـلاحـين المحيطين به على نصيبه من غلة أراضي القرية . وليس هناك ما يدل على أنه امتاز عن هؤلاء الفلاحين في مستواه الاقتصادي إذ كان من الناحية العلمانية يخضع للأمير الإقطاعي الذي تقع الأبرشية في أراضيه في حين خضع في الجانب الديني للأسقف الذي يتبعه[١] ومع ذلك فإن قسيس الأبرشية احتل مكانة على جـانب كبير من الأهميـة في النظام الكنسـي في العصور الوسطى . ذلك أن مهمة الربط بين الكنيسة من جهة والفلاحين وعامة الناس من جهة أخرى ألقيت على عاتقه بوصفه عضواً عاملاً في مجتمع القرية فضلاً عن كونه ممثل الكنيسة هذا إلى أن تطبيق مبدأ عزوبة رجال الدين جعل لقسيس الأبرشية مكانة خاصة قائمة بذاتها في القرية لذلك لا نعجب إذا أدركت التشريعات الكنسية أهمية هذا العضو فنصت المجامع المسكونية مراراً على ضرورة مراعاة الدقة في إختيار قـسيس الأبرشية والتأكد من سلامة أخلاقه فلا يجوز لأسقف أن يرسم قساً غير متعلم وأن يتأكد من استقامته وألا يقل عمره عن خمس وعشرين سنة[٢] ومع ذلك فقد ظل قساوسة الأبرشيات في أنحاء كثيرة من أوروبا العصور الوسطى لا يرتفعون كثيراً في مستواهم

---

(١) Thompson : op. cit., vol. 2, p. 654

(٢) Eyre : op. cit., p. 219

الفكري عن عامة أهالي الأبرشية فمعظمهم لم يكن على قسط كاف من التعليم مما أوقعهم في أخطاء كثيرة أثناء الصلاة والوعظ دون أن يتنبه مستمعوهم لهذه الأخطاء بسبب جهل الناس باللاتينية . كذلك وجد من هؤلاء القساوسة من عرف بسوء السيرة والإدمان على شرب الخمر وإن اشتهرت قلة منهم بالصلاح والجد(١) .

أما الأسقف فكان الرئيس المباشر للقسيس في الهيئة الكنسية وكان للأسقف عادة كتدرائية في المركز الرئيسي لأسقفيته يتخذها حاضرة له وقاعدة لنفوذه وسميت بهذا الاسم لأن بها كرسي [Cathedra] الأسقف(٢) ويثبت الواقع أن الأساقفة تمتعوا بسلطان واسع في الإشراف على شؤون أسقفياتهم وإدارتها وتوجيه القساوسة التابعين لهم مستلهمين واجباتهم من قول بولس : احترزوا إذا لأنفسكم ولجميع الرعية التي أقامكم الروح القدس فيها أساقفة لترعوا كنيسة الله التي اقتناها بدمه(٣) .

ويبدو من آراء كتاب المسيحية الأوائل ـ مثل القديس أرناوس St. Lrenaus والقديس سيبريان St. Cyprian ـ أن المفروض في جميع الأساقفة أن يكونوا متساوين تماماً لأن الغرض من وجودهم واحد ونوع السلطة المزودين بها واحدة مهما تختلف مساحات أسقفياتهم ولكن الواقع العملي أثبت غير ذلك إذ تفاوت شأن الأساقفة ونفوذهم تبعاً لتباين أهمية مراكزهم الأسقفية(٤) وكان ذلك في القرن السابع عندما اتضحت

---

(١) Thompson : op. cit., vol 2. p. 654.

(٢) Howell – smith : op. cit., p. 746

(٣) العهد الجديد ـ سفر أعمال الرسل ـ الإصحاح العشرون (٢٨) .

(٤) Cam. Med. Hist., Vol. I., p. 167

ضرورة إيجاد حلقة في التنظيم الكنسي بين البابوية من جهة وأساقفة البلد الواحد من جهة أخرى مما أدى إلى قيام أسقفية كبرى في كل إقليم واسع يرأسها رئيس أساقفة Archpishop له حق الزعامة على أسقفيات ذلك الأقليم فإذا تعدد رؤساء الأساقفة في الدولة الواحدة فإن العرف جرى على أن تكون الزعامة لأقدمهم . وهكذا وجد في انجلترا العصور الوسطى رئيس أساقفة في كل من يورك وكانتربوري يشرف كل منهما على عدد كبير من الأسقفيات التابعة له ولكن الزعامة الدينية في انجلترا كلها كانت للأخير ومثل ذلك يقال عن رئيس أساقفة مينز في ألمانيا ورئيس أساقفة ريس في فرنسا وهنا نلاحظ أن الأخيرة لم تكن أقدم أسقفيات فرنسا ولكنها وصلت إلى مكانة الزعامة بفضل تشجيع ملوك الفرنجة (١) .

وتمتع الأسقف في أسقفيته بحقوق قضائية وسلطات واسعة باعتباره نائباً عن البابا في دائرته(٢) وهنا يلاحظ أن الأسقف كان مسؤولاً أمام البابا عن أعماله ومقيداً في إدراته لشؤون الأسقفية بالتشريع الكنسي العام وبالأوامر البابوية وفيما عدا ذلك كانت سلطته مطلقة على القساوسة داخل حدود أسقفيته(٣) . وبما لا يتعارض مع قانون الكنيسة العام والواقع أن وظيفة الأسقفية تمتعت بكثير من الضمانات إذ كان لا يمكن عزل الأسقف من وظيفته إلا بأمر البابا وحده ويتضح نفوذ البابوية على الأساقفة في عهد انوسنت الثالث من قول رئيس أساقفة كانتربوري « إنني حر في أن أعتقد ما أشاء إلا إذا أصدر

---

(١) Thompson : op. cit., vol. 2, p. 650

(٢) Ullmann : The Grouth of papal Government : p. 8.

(٣) Cam Med. Hist., Vol. 6 p. 528.

البابا أمراً مخالفاً لعقيدتي فعندئذ يجب أن أعترف فوراً بأنني كنت على خطأ»[1] .

على أنه يلاحظ أن سلطة الأساقفة تناقصت إلى حد ما في الجزء الأخير من العصور الوسطى بعد أن تحررت الأديرة عقب حركة الإصلاح الكلونية من سيطرة الأساقفة الذين تقع الأديرة داخل دوائر نفوذهم[2] هذا إلى أن انصراف كثير من الأسافقة الأغنياء نحو المصالح الدنيوية وانطلاقهم في التيار الإقطاعي جعلهم ينصرفون إلى ما هو أجدى على نفوذهم وأنفع لهم[3] .

وإذا كانت الوظيفة الأسقفية تمثل ركناً هاماً في نظام الكنيسة الغربية فإن أثر الأساقفة الشخصي في تطور المجتمع الأوروبي كان هو الآخر خطيراً ذلك أن الأساقفة أصبحوا بعد انتهاء غزوات البرابرة حماة التراث الكلاسيكي القديم وسرعان ما صار لهم شأن كبير في توجيه سياسة ملوك البرابرة الذين أقاموا ملكيات قوية في غرب أوروبا مما جعل أثرهم يبدو خطيراً في التطور الاجتماعي بين القرنين السادس والثالث عشر[4] هذا بالإضافة إلى أن الأساقفة صارت لهم ممتلكات واسعة من أراضي وعقارات وغيرها الأمر الذي استلزم التفرقة بين وظيفة الأسقف واختصاصاته الروحية (Spiritulia) داخل نطاق أسقفيته وبين سلطاته واختصاصاته الزمنية (Saecularia)[5] .

---

(١) Thompson : op. cit. vol 2p. G 48.

(٢) Idem : p. 656

(٣) Taglor : The Med Mind. vol. Ip.p. 488 – 489.

(٤) Cam. Med. Hist.vol. 6 p s 536. 545.

(٥) Ullmann : The Grouth of papal Government, p 468.

ولم تكن هناك قواعد ثابتة في أول الأمر تحدد كيفية تعيين الأساقفة في مناصبهم ففي عصر الغزوات الجرمانية كان لقساوسة الأسقفية ورعاياها حق انتخاب أسقفهم . على أن ملوك الفرنجة سرعان ما ادعوا لأنفسهم هذا الحق وصاروا يعينون من يختارونه في الأسقفيات الشاغرة[1] على الرغم من صيحات الاحتجاج التي صدرت ضد هذا الوضع من مجامع أورليان سنوات ٥٣٣ ، ٥٣٨ ، ٥٤٩ وكليرمونت سنة ٥٣٥ ، وباريس سنة ٥٥٧ وقد غالى شارل مارتل في هذه السياسة حتى أخذ ينعم بالوظائف الأسقفية على المخلصين من أتباعه وبذلك وضع أساس سابقة اتبعها بقية ملوك الجرمان في غرب أوروبا فيما بين القرنين السادس والعاشر . ففي المانيا دأب أوتو العظيم ثم ابنه وحفيده من بعده على التحكم في شغل الأسقفيات الشاغرة في الإمبراطورية[2] وفي انجلترا جاء وقت أصبح معروفاً أن القصر الملكي هو أسهل طريق للوصول إلى كرسي الأسقفية وهكذا في بقية بلاد الغرب .

على أنه لم يوجد في القانون الكنسي ما ينص على حق الملك في تعيين الأساقفة مما شجع رجال الدين المصلحين على معارضة هذا التقليد وقد رأينا كيف وضع هلد براند مسألة منع التقليد العلماني على رأس قائمة اصلاحاته الأمر الذي أوقع البابوية في صراع طويل مع الأمبراطورية وهو الصراع الذي انتهى أخيراً بإقرار حق البابوية كاملا في تقليد الأساقفة وحرمان الحكم العلمانيين من كل حق في هذا التقليد[3] ولكن هذا الحل لم يضع نهاية لمشكلة تعيين الأساقفة لأنه بقي

---

(١) Cam. Med. Hist. Ip.. 752 & Ullmann : op. cit. p.48 – 52

(٢) Fliche : l'f urope occidentale. p.p 121 – 122

(٣) Ullmann : The Growth of papul Government. p.p. 259 – 261

إشكال آخر هو تحديد الهيئة التي تقوم بانتخاب الأساقفة ليعتمد البابا ذلك الاختيار ويقلد الأسقف مهام منصبه(١) وكانت هذه الهيئة غير محددة عند بداية القرن العاشر إذ تألفت من قساوسة الأسقفية ورعيتها حتى جاء البابا جريجوري السابع (هلد براند) فاتجهت سياسته نحو الإبقاء على هذا العنصر الشعبي في اختيار الأساقفة ليكون قوة مضادة لنفوذ الأمراء والحكام العلمانيين واكتفى جريجوري السابع بأن يقسم الأساقفة للبابا يمين الولاء والطاعة (٢)على أنه يبدو أن دائرة الأشخاص الذين لهم حق اختيار الأسقف ضاقت بعد ذلك في القرن الثاني عشر حتى أصبح هذا الحق مقصوراً على القساوسة الذين يرتبطون بالكرسي الأسقفي ارتباطاً مباشراً . ثم كان أن تم بعد ذلك ـ في المجامع البابوية التي عقدت بروما سنة ١١٧٩ وسنة ١٢١٥ ـ تحديد قواعد اختيار الأساقفة فنص المجمع الأول على ألا يقل عمر المعين في هذه الوظيفة عن ثلاثين سنة وأن يكون متعلماً وذا شخصية تتناسب مع جلال وظيفته(٣) أما المجمع الثاني فقد حدد طرق انتخاب الأساقفة واحتفظ البابا أنوسنت الثالث للبابوية بحق رفض الاختيار إذا كان المرشح غير لائق للوظيفة بل إن هذا البابا لجأ إلى تعيين بعض الأساقفة بطريق مباشر لإثبات حق البابوية في اتخاذ مثل هذا الإجراء وحسبنا ما فعله من رفض مرشح رجال الدين ومرشح ملك انجلترا لشغل وظيفة رئيس أساقفة كانتربوري سنة ١٢٠٧ واختار لذلك رجلاً ثالثاً هو ستيفن لايغتون(٤) .

---

(١) Cam Med. Hoist., vol. 6,p. 539

(٢) Ullmann : The Growht of papal Government p.p.

(٣) Egre op. cit., p.p 224 - 225

(٤) Adams. The Hist. of England., p. 416

ثبت المراجع

العربية :

١ ـ في الفلسفة والأخلاق ـ د ـ محمد كمال إبراهيم جعفر طبيعة ـ دار الكتب الجامعية بمصر .
٢ ـ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية من العصر الوسيط ـ طبعة دار المعارف بمصر .
٣ ـ فلسفة العصور الوسطى ـ د ـ عبد الرحمن بدوي .
٤ ـ الكتاب السابع من الاعترافات لأوغسطين .
٥ ـ مدينة الله لأوغسطين .
٦ ـ الكتاب العاشر لأوغسطين .
٧ ـ الكتاب السادس لأوغسطين .
٨ ـ جلسون .
٩ ـ رسل ـ تاريخ الفلسفة . .
١٠ ـ الكتاب الأول الاعترافات .
١١ ـ الكتاب الثامن لأوغسطين .
١٢ ـ الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق من ـ د ـ إبراهيم مدكور .
١٣ ـ الملل والنحل للشهرستاني .
١٤ ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة ـ د ـ توفيق الطويل .
١٥ ـ التاريخ وكيف يفسرونه ـ ويدجري .
١٦ ـ جاستون بوتول .

١٧ ـ طبقات الصوفية للشعراني .
١٨ ـ الإقطاع والعصور الوسطى بغرب أوروبا ـ محمد مصطفى زيادة .
١٩ ـ رسالة بولس الأولى .

الأجنبية :

1 - Plat. The Republic. by. H.D.P. Lse. The Penguim

2 – J. H. Abraham op. cit, p.p.

3 – Brehie . La philosphie du Moyen Age.

4 – Taylor : op. cit. Vol.

5 – Eyre – op. cit.

6 – De Wulf : Hist. dela philosophie Med.

7 – Harris : The Legacy of the Middle Ages.

8 – Painter : Med. Society

9 – Pirenne Cahen, Focillan – La civilisation occidentale

10 – Thompson up. cit – vol

11 – Idem. rol.

12 – Cum. Med Hist. vol.

13 – Heat on : Econmic Hist of Europe .

14 – Boissonnade op. city.

15 – Coulton the Med

16 – Grass : The Lagacy of the middle Ages

17 – Stephenson – Med – Hist

18 – Heat on – op – cit

19 – Idem

20 – Powick – The legacy of the middle Ages.

21 – Ullmann. The Grouth of papal Government.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهـرس المحتويـات

الموضوع	الصفحة